

مكتبة الأسرة
٢٠٠٣

مكتبة الأسرة

نبيل عبد الفتاح

سياسات الأديان

الصراعات و ضرورات الإصلاح



الفكرية



الأعمال

سياسات الأديان

الصراعات وضرورات الإصلاح

رقم الإيداع : ٢٠٠٣/١٤٢٣٧

I.S.B.N 977-01-8777-1

سياسات الأديان

الصراعات وضرورات الإصلاح

نبيل عبد الفتاح



مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠٣ مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(سلسلة الأعمال الفكرية)

إشراف: مصطفى غنايم

طبعة خاصة من دار ميريت للنشر

الجهات المشاركة:

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التربية والتعليم

وزارة التنمية المحلية

وزارة الشباب

التنفيذ: هيئة الكتاب

سياسات الأديان

الصراعات وضرورات الإصلاح

نبيل عبدالفتاح

تصميم الغلاف

والإشراف الفني:

للفنان: محمود الهندي

الإخراج الفني والتنفيذ:

صبرى عبدالواحد

الإشراف الطباعي:

محمود عبدالمجيد

المشرف العام:

د. سمير سرحان

على سبيل التقديم:

لا سبيل أمامنا للتقدم والرقى وملاحقة العصر إلا بالمزيد من المعرفة الإنسانية.. نور يهدينا إلى الطريق الصحيح، ولأن مكتبة الأسرة أصبحت أهم زهور حدائق المعرفة نتسم عطرها ربيعاً للثقافة المصرية الأصيلة.. فإننا قطعنا على أنفسنا عهداً ووعداً ليس لنا إلا الوفاء به لتثمر شجرة المعرفة عطاءً للأسرة المصرية.

د. سمير سرحان

يمارس مجتمع المشاهد أو الصورة حكمه باستخدام سلاح قديم الزمن، وقد أقر هوبز منذ زمن بعيد أن "الشعور الذى لا بد من استثارته فى سبيل فرض السيطرة الفعالة هو الخوف". فالخوف برأى هوبز ، هو الذى يقيد النظام الاجتماعى ويضمنه، ويبقى الخوف إلى يومنا هذا آلية التحكم الرئيسية التى تخترق المجتمع والمشاهد والصورة".

مايكل هاردت، وأنطونيو نيغرى (*)

(*) مايكل هاردت، وأنطونيو نيغرى (تعريب) فاضل جتكر، مراجعة رضوان السيد "إمبراطورية العولمة الجديدة"، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة العربية الأولى ص ٤٧٠، ٢٠٠٢.

"لا اللذة، لا المجد ، ولا السلطة: الحرية، وحدها الحرية"

فرناندو بيسوا(*)

(*) فرناندو بيسوا، (ترجمة للمهدي أخريف) : كتاب اللاطمالية، منشورات وزارة الثقافة والاتصال المغربية، ص ٤٢٤، ٢٠٠١.

"الامتياز الوحيد للدراسة، أى دراسة ، يتمثل فى الاستمتاع بكل ما لم
يقله الآخرون" (*)

فرناندو بيسوا

(*) فرناندو بيسوا، كتاب اللاطمأنينة، للمرجع سابق الذكر، ص ٣٨٥.

مقدمة

أبدو، وجلاً، وبحثاً عنى القلق فى أقصاه، وفى امتلاءاته الهاجسية، وشكوكه وجروحه التى تكاد تسيطر على البيئة السياقية والمزاجية لكتابة مقدمة سياسات الأديان.. للصراعات وضرورات الإصلاح.

لم التردد ومتالياته النفسية والذهنية، بل والنظرية؟ بصراحة طليقة، حالتنا المصرية - والعربية - تبدو لوهلة، وكأنها منتجة للخوف، واليأس، وكأننا إزاء مصائر كينونية، وعدمية، ونكاد نبذو فى مواجهة بداية افتتاح لأبواب الجحيم ومتاهاته. عجزنا، وفشلنا، وجمودنا، أدى إلى عدم قدرتنا على إنتاج التوافقات حول الحدود الدنيا، فى علاقاتنا بذواتنا وتواريخنا وهوياتنا، وما يجمعنا كأمة، وكقيم سياسية أخفقتنا فى تجديد وتفعيل شكل النظام السياسى الملائم الذى تنتظم حوله فعالياتنا وإنتاجنا السياسى، وإدارة ميزانيات الموارد والمواهب، والإمكانات، فى إطار القيود الواردة عليها.

أقولها جهيرة، نعم فشلنا، وعجزنا عن إدارة التنوع والتعددية بطيوفها المتعددة داخل مكوناتنا القومية، فى إطار إنسانى رحب، ثمة خلل فى أنظمة تعليمنا المدنى، والدينى، وفى إعلامنا وثقافتنا ونظرتنا للعالم ولأنفسنا وللآخرين. إنها تتطوى على اختلالات بنائية، وتقف عقبة أمام تحرير ذواتنا من الأساطير والأوهام التى يعاد إنتاجها عبر الزمن حول ولعنا وافتتاننا بذاتنا على نحو خطير، ونحتاج إلى وقفة نقدية حازمة بالغلم والموضوعية والانضباط المنهجى. والأهم بشجاعة نقدية تتأى بنا عن خطابات جلد الذات الدامية، والتى تشيع اليأس والإحباط، على نحو ما نلاحظه فى بعض الكتابات المبسطة عن مشاكلنا وأزماتنا وكرارثنا على اختلافها.

أبدو قلقاً ومتردداً، ها آنذا أعيد أوصافي وحالتي ولحظتي، لأن متابعة أحوالنا بعد أزمة ١١ سبتمبر ٢٠٠١ العولمية - وما تلاها من أزمات أخرى ولاسيما بعد احتلال العراق والتجيرات الانتحارية التي وقعت في مجتمعات سكنية بمدينة الرياض السعودية في ١٢ مايو ٢٠٠٣ - ثم تكشف عن إعادة إنتاجنا لبعض أنماط استجابتنا إزاء مشاكل وأزمات وإشكاليات سابقة! يبدو وكأننا نحمل وهذا على وهن في غالب بنياننا، وأفكارنا، وأساليب حياتنا ومعاشنا وتفكيرنا، ومناهج وآليات فهمنا للتحويلات التي تجري حولنا ودخلنا، وبنا.

قيود وحدود ذهنية وإدراكية وأساطير وضعية ماضوية تم إنتاجها، واكتسبت رسوخاً وتقليداً ومحافظة، طبعت مناهج تفكيرنا الديني وتفسيراته وتأويلاته، وطرائق إنتاج المعنى والدلالات الدينية في غالب الخطابات الدينية التقليدية المعاصرة - ماعدا استثناءات محدودة - التي لا تزال تسيطر على فكرنا وتعليمنا الديني. ثمة حاجة موضوعية وحياتية لمراجعات عديدة ونقدية للتراث الفقهي في مدارس عديدة وتتطلب التعامل المنهجي والموضوعي والتاريخي، مع ما يذخر به الإرث الفقهي الإسلامي من اجتهادات تم تجاوزها بأخرى، ونقول وآراء وفتاوى لم تعد صالحة لحكم حياتنا المتغيرة بوصفها بشرية الإنتاج، والدلالة، والمحمولات، والمصالح الاجتماعية والسياسية والفقهيّة، وكانت جزءاً من عوالم أفلت بسياقاتها وحدودها وأسئلتها ومتطلباتها ومصالحها!

ثمة حاجة موضوعية حالة وحادة لإعادة بناء مناهجنا على محاور الحرية والتعددية والاجتهاد والتطلع إلى موجات تلو أخرى من أسئلة وإشكاليات دينية وفلسفية ودهرية عاتية مع ما سبق أن أطلقنا عليه "ثورة المابعديات" في الفلسفات والنظريات والتقنيات والاصطلاحات وأساليب التفكير. العالم المابعدى لا يزال ينطوى على مكنوناته ومستوراته العديدة، ونحن لا نزال مولعين ومشدوهين بالأرحام المرجعية فى الفقه، والأفكار، ومذعورين من مساعلة أنفسنا وأفكارنا ومراجعتنا وفتاوانا وبصرامة خائفين من الأسئلة والمراجعات. تحولت منظومات الأفكار الفقهيّة أو القيم التي أنتجها الأسلاف وكأنها منظومات مقدسة لا يجوز الاقتراب منها بالنقد أو للرأى المخالف، ويداع اجتهادات تتلاءم مع عصرنا وتحولاته المعقدة.

ثمة غرابة ما فى هذا الموقف النكوصى، حيث لا توجد سلطة دينية فى الإسلام بحسب الأصل، إلا أنها أنتجت فى التاريخ كمؤسسات وسلطات، والأكثر غرابة أن بعضهم فى تمجيده لذاته وآرائه ومصالحه ومكانته، يمجّد المؤسسة والسلطة الدينية - والسياسية بالقطع لدى كثر - كى يستمد من تمجيدها، قوته وزهوه وتقليديته، وشراسته فى اغتيال رؤى الآخرين، ولا سيما من المجددين - إن وجدوا - وغيرهم من رؤى المدارس والأفكار الحديثة.. إلخ.

إن سلطوية وتسلطية بعض المؤسسات والأفكار الدينية /الوضعية وقمعية بعضها تعتمد على مثالها المرجعى، وهو تسلطية وسلطوية السياسة، والصفوة الحاكمة. إن القمعيات والتسلطات على اختلافها تستغذى من ينباع موحدة، ويدعم بعضها البعض، وكلها تخشى الحرية، وغلياناتها الإبداعية والفكرية والتعددية، إنهم مرعوبون من الحرية وأسئلتها وشكوكها ونسبياتها، وضماناتها، ولاسيما حريات الفكر والتعبير والبحث الأكاديمى، والإبداع عموماً، إن حرية الفكر والبحث تمثل رعباً وجحيماً لغالب العقل النقى، وخطاباته السلفية والماضوية وأزمته المستعادة.

ثمة متاهات للخوف، ينتجها الفكر الدينى الماضوى المتحجر، ومعه بعض أنماط أخرى تبدو علمانية ولكنها تحمل فى داخلها ذات السمات المحافظة والانغلاق والخوف من الحرية فى التفكير والبحث والتعبير بلا وجل من أجل تطوير المجتمع والدولة ومنظومات الأفكار السائدة، ولكنها تعتمد على جذور ومرجعيات ماضوية وعتيقة، وتبدو مستبدة بحياتها وإذهانها، إن إصلاح المؤسسات السياسية والدينية، وتجديد الفكر الدينى - بإنتاجه وخطاباته الفقهية والفلسفية والوعظية والسوسيو دينية - ومنظومات الأفكار السياسية، أمرٌ بات ضرورياً وملحاً، لأن حالتنا المصرية تشى بالخواء، واليباب إلا فيما ندر من إبداعات فى بعض الأنماط السردية للأجيال الشابة، وبعض الكتابات الأكاديمية والنصوص الفكرية.

إن الإصلاح الأخلاقى والتعليمى أمر لا يحتاج إلى إرجاء، حيث تسود الازدواجية، والبراعة والإضرار والمخاتلة، والكذب بأنماطه المتعددة. إن شيوع النفاق يبدو متزامناً من أسف مع التطلع الاستعراضى

باسم القيم الدينية الرفيعة، والولع الشكلاى بالأداءات الطقوسية للتدين، ثم عمل نقيضها سلوكيا فى أماكن العمل، وفى الشارع، والحافلات، ووسائل المواصلات العامة والخاصة. إن بعض منظومات اللغة الشفاهية الآلية - الميكانيكية - بكل محمولاتها الناطقة بالورع والتقوى، لإخفاء المستورات، وأنماط السلوك المنحرفة والمضادة لقانون الدولة الحديثة، كل ذلك يكشف خطورة الأخلاق النفاقية والتبريرية السائدة، التى تحاول دوماً أن تستند على مسوغات تبرر بها الخروج على القانون، والقيم الدينية النبيلة، والتى يحاول بعضهم أن يتخذها قناعاً لإخفاء حجم ما ألحقوه بالأمة من فسادات، أخطرها تحويل بعضهم الإيمان والورع إلى طقوس استعراضية، لإثبات التقوى والالتزام الدينى فى حين أن الأداءات مثقلة بإثم الخروج على القانون والقيم الدينية. ثمة من يعانون ويتألمون على الرغم من أنهم لا يزالون معتمدين بالقيم الأخلاقية الفضلى، واحترام القانون، لكنهم قلة تبدو وكأنها محاصرة، ومتهمة فى احترامها لذواتها، ودينها، وقانون البلاد.

إن الإصلاح كمنظومة متكاملة فى المجالات السياسية والدينية والأخلاقية، والتعليمية والاقتصادية.. إلخ، هو مدخلنا لإعادة هيكلة تبدأ إصلاحية للنزعة وتستمر دون توقف، فى مواجهة مع غيلان فاسدة ومستبدة تبدو أسطورية القدرة والفعل والسطوة على حياتنا. لكن الغيلان الأسطورية، يمكن التصدى لها بتجديد النظام السياسى، ومن خلال الشفافية والقيم والآليات الديمقراطية، ودولة القانون الحديث، والمساواة بين المواطنين فى إطار المواطنة.

إن القيم الديمقراطية عندما تشاع سوف تتصادم مع قيم بالية، وأعراف ورواسب تشكل عقبات إزاء تسييد الثقافة الديمقراطية، ومؤسساتها وآلياتها. إن الجهد الدائب والعزم الصارم والمسئولية سيؤدى إلى فتح الأبواب أمام تنشيط عمليات إنتاج الفرد كفاعل اجتماعى وسياسى، ومن ثم الفردانية، والخصوصية والإرادة والمسئولية فى إطار الحرية.

الحرية والخصوصية والمسئولية، هى مدخلنا فى الإطار الديمقراطى والتمثيلى النيابى، إلى إصلاح وتجديد نظم التعليم والإعلام والثقافة، وتطوير البحث العلمى والأكاديمى، والتشريع.. إلخ. يبدو وكأننا

نعيد إنتاج بداهات - نبأ لها كما أقول دوما - في مطالع الألفية الثالثة، وكأننا نبدأ الحوار حول الحادثة في أبعادها ومناحيها المختلفة في بدايات تعرفنا عليها، بينما العالم مابعد الحديث والمعلوم باكتشافاته الهائلة يكاد يمهّد لقطيعة تاريخية غير مسبوقة في الحياة الإنسانية، ويجتاح بعض حياتنا المختلفة.

أين نحن من كوكبنا المتحول، وإبداعات البشر في عالم الغرفة الكونية ، أو بالأحرى عالم الوسائط المتعددة، وما بعدها ، حيث العالم يتجلى عند لمسات أصابع اليد، العالم الرقمي "الديجتال"، الذي لا تزال بيننا وبينه فجوات زمنية في الفكر والإبداع ونظام الحياة، والتعليم.. إلخ. العالم الرقمي حيث لا نزال عالمة على إبداع واكتشافات الآخرين، ولا نزال نخشى مواجهة تخلفنا وعجزنا وترددنا.

إن هموم الإصلاح والتجديد في مصر تبدو غلبة على مقدمة "سياسات الأديان"، لأن كل أبواب الكتاب تدور حول مشاكل، وأزمات وقضايا وإشكاليات دور الأديان في النزاعات الكونية - أو العولمية بتعبير أدق - والإسلام وإشكاليات الحادثة في عالم معولم، ومشاكل وأزمات الاندماج القومي في السياقات العولمية والإقليمية والمصرية المتغيرة في ظل هذه القوائم من الظواهر والمشكلات والإشكاليات تبدو الحاجة إلى الإصلاح الديني، والإصلاح السياسي والقانوني.

أبواب وفصول كتبت منجمة، بعضها قدم في مؤتمرات دولية هامة، كمؤتمر الأمن والتعاون الأوروبي في يونيو ١٩٩٧ بأوسلو، ومؤتمر اليونسكو باستوكهولم حول تقرير الأمين العام الأسبق للأمم المتحدة خافيير بيريز دي كويار عن تنوعنا الإنساني الخلاق، وفي المنتدى المتوسطى بإسبانيا من ١ إلى ٢ نوفمبر ٢٠٠٢، وبعضها قدم في ندوات بطهران من ٢٩ إلى ٣٠ أكتوبر ٢٠٠٢، ومن قبل في روما، والأردن، وبعضها الآخر قدم في ندوات مصرية.

إن أبواب وفصول هذا الكتاب تتطوى على وحدة في موضوعاته الأساسية الدينية والسياسية، إنها وحدة الجروح والأعطاب الهيكلية التي تمس حالتنا المصرية ، وربما يدخل ضمن ثنائيا وخطوط وحدته منهجية، ومفاهيمه واصطلاحاته في حدها الأدنى على الرغم من تعدد موضوعاته.

أردت جمع هذه الدراسات والمقالات - وخاصة في ملاحق الكتاب - كجزء من مراقبة بحثية عن ضرورات الإصلاح السياسى والدينى والتعليمى والقانونى فى مصر.

أود أن أشير إلى أن أبواب وفصول الكتاب تنطوى على التحليل النظرى، والنزعة العملية التى تطرح بعض تصورات لحلول لمشاكلنا، وحتى لا يقال إننا ننزع للنقد دونما تقديم لحلول واقعية ممكنة التطبيق.

راجيا أن يكون هذا العمل بمثابة دفاع عن العناصر المتقنة والمستقلة فى جيلنا والتى حاولت ولا تزال المطالبة والدفاع عن التجديد السياسى والإصلاح الدينى، قبل أن يطالب به الآخرون دعما لمصالحهم السياسية فى هذه المنطقة من العالم.

وعلى الله وحده سبحانه وتعالى دائماً وأبداً قصد المسبيل،

نبيل عبد الفتاح

القاهرة فى ٢٦ يناير ٢٠٠٣

الباب الأول

الأديان والمابعديات

والنزاعات العولمية

تتميز الممارسات الخطابية باقتطاع حقل معين للموضوعات وبتحديد منظور شرعي لموضوع المعرفة ويضبط معايير معينة لصياغة المفاهيم والنظريات، فتفترض كل ممارسة من الممارسات مجموعة من التعليمات التي تنظم الإقصاءات والاختيارات"

ميشيل فوكو^(*)

(*) ميشيل فوكو: "نروس ميشيل فوكو" ترجمة محمد ميلاد، الطبعة الأولى، ص ٧، الناشر دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٩٤.

مدخل:

كانت الأديان السماوية والوضعية ولا تزال فى قلب التاريخ، والمصير الإنسانى، وجزءاً لا يتجزأ من أسئلة اللىكنونة والوجود والعدم، والحياة والموت، إن الحضور الدينى فى التفاعلات الإنسانية، على المستويات الفردية - إذا كان الفرد منتجاً كفاعل اجتماعى وسياسى - أو الشخصية، يبدو كثيفاً فى ثقافات ومجتمعات عديدة فى عالمنا، لا تزال الأديان ومؤسساتها وسلطاتها، تلعب أدواراً عديدة فى المجالين العام والخاص، ويوظف الدين فى العمليات السياسية، ويستخدم لأداء وظائف عديدة فى الشرعية السياسية، والتبرير للخطاب السياسى لبعض الصفوات الحاكمة، ودعم سياساتها الاجتماعية، وقراراتها السياسية، ويشكل مكوناً مهماً فى سياساتها الخارجية أياً كانت دوائر اهتماماتها ومصالحها.

إن الحضور التاريخى للأديان فى تأسيس هويات ثقافية وقومية وعرقية وسياسية، يمثل أحد استراتيجيات بناء الهوية فى مناطق عديدة من عالمنا تاريخياً، ثمة نزاعات عديدة، وأروها مصالح اجتماعية واقتصادية وسياسية ورمزية، كانت تستخدم الأديان كقناع وغطاء لمنظومة من المصالح المتعددة، فى كل مرحلة تاريخية. إن تاريخية عمليات التوظيف السياسى والمصلحى للأديان، فى شن الحروب بين الجماعات والقبائل والأمم والدول، تعطى للباحثين والخبراء ورجال السياسة العملية فرصة بحثية وتأملية لتجريد سياسات الدين واستراتيجيات توظيفه فى الحروب، والأزمات الداخلية - كالحروب الأهلية - والطائفية، والعرقية والقومية واللغوية داخل المجتمعات المنقسمة - أو الممزقة - من كثافة "الماكياج" للرمزى أو بالأحرى عمليات تجميل المصالح وشهوات السلطة، وثيق المصالح الخبوية، والسلطات الدينية وقادتها، من أقنعة التجميل والتزييق الساحر للمصالح باسم دين ما من الأديان، أو مذهب داخله. شهد التاريخ المعاصر استخدامات عديدة للأديان سواء على مستوى النظم السياسية الداخلية وسياساتها، ومصالح

نخبها الحاكمة، وتحالفاتها مع رجال المؤسسة الدينية، أو على مستوى العلاقات والنزاعات الإقليمية والدولية، والكونية، التي تتشكل بوتائر سريعة وعاتية. فى أثناء الحرب الباردة استخدمت الولايات المتحدة والدول الغربية الأديان فى صراعها ضد الاتحاد السوفيتى، بل استخدمت أمريكا الدين الإسلامى فى هذا الإطار ضد النظام الناصرى، والأيدىولوجيا القومية العربية، والبعثية من خلال استخدام بعض الدول النفطية المحافظة كالسعودية على سبيل المثال فى هذا الإطار، بل ومحاولة إقامة حلف إسلامى فى مواجهة مصر الناصرية، وبعض الأنظمة الراديكالية آنذاك.

واستخدم الإسلام وفق نمط الاستخدام السياسى الأمريكى - بدعم سعودى وساداتى وخليجى - ضد الاتحاد السوفيتى فى أفغانستان، من خلال جماعات الجهاد الأفغانى، وبعض المتطوعين العرب الذين شكلوا نواة ما عرف بعدئذ بالأفغان العرب.

ومنذ انهيار الإمبراطورية السياسية والفلسفية والأيدىولوجية الماركسية، ونشوء نزاعات بين بعض - ودخل - الدول السابقة على أسس قومية، ودينية ومذهبية، وظفت الأديان وبعض المذاهب الدينية أيضاً فى حروب الهوية، وتأسيس حدود الدول الجديدة التى انبثقت من تفكك الدول الشيوعية السابقة، فى أثناء موجات العنف السياسى الراديكالى ذى الوجوه الدينية والطائفية الذى كانت تمارسه الجماعات الإسلامية السياسية فى مصر. كانت الولايات المتحدة، بوحي من التجربة الإيرانية، تدير حوارات مع عناصر تنتمى إليها، خشية من حدوث الأعراس الإيرانية مجدداً. شكلت الجماعات الإسلامية الراديكالية فى مصر، وتنظيم القاعدة، والجماعات الإسلامية الجزائرية، نقطة تحول فى مسار تعقيد الدور الذى تلعبه الأديان عموماً، والإسلام السياسى فى المنازعات الدولية والكونية المعاصرة، والتى بلغت ذروتها بعمليات نيويورك وواشنطن فى ١١ سبتمبر ٢٠٠١ ضد رموز القوة والهيبة الأمريكية، أشارت عمليات القاعدة المتعددة ظاهرة عولمة الحركة الإسلامية السياسية واستراتيجياتها وأهدافها، وعولمة سياسات الأمن فى مواجهة العنف السياسى، والإرهاب باسم الدين، وتنسيق سياسات واستراتيجيات، وعمليات المواجهة ضد القاعدة وبورها النائمة والبقظة

فى مناطق عديدة من عالمانا. ثمة إشكاليات عديدة تثيرها سياسات الدين العلمىة ، وعولمة السياسات الأمنىة والدفاعىة من الاحتواء إلى النزعة الاستباقىة والوقائىة كما تطرحها الإدارة الأمريكىة للجمهورىة بقاءة جورج دبلىو بوش وفريقه.

إن دور الدين فى المنازعات الدولىة والكونىة المعاصرة، لا يقتصر فقط على العمليات الإرهابىة، ولا إشكاليات الهوىة وجروحها العدىة، وإنما موقع مؤسساته الدينىة والمذهبىة الكبرى ، فضلاً عن تأثير ثورة الاستساح البشرى على أسئلة الخطابات الدينىة والمذهبىة الأساسىة فضلاً عن السيناريوهات المحتملة لأدوار الفقه واللاهوت والمؤسسات والعلاقات بين الأديان... إلخ.

إن الظواهر والتطورات العدىة لتوظيفات الدين فى التحولات العالمىة والكونىة لم تجد انعكاساً إيجابياً وإصلاحياً لدى المؤسسة للدينىة الرسمىة - واللارسمىة الأخرى - ولا على الخطابات الدينىة والسياسىة، سوى على نحو مباشر، وشكلى وظاهرى لم يؤثر على بنياتها بالإصلاح أو التجديد أو اللغة.. إلخ.

سوف نتناول فى الباب الأول بعض الموضوعات الأساسىة حول الأديان والمابعدىات والنزاعات الكونىة فى فصول خمسة على النحو التالى:

الفصل الأول: صدمة ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وما بعد: الخطابات والمؤامرة والاكتفاء الذاتى.

الفصل الثانى: مابعد الحداثىة والعولمة والأديان.

الفصل الثالث: للدين فى النزاعات الدولىة والكونىة.

الفصل الرابع: للدين والحوار فى الفضاء المتوسطى.

الفصل الخامس: الحركة الإسلامىة للرايكالىة وعولمة سياسات

الأمن.

الفصل الأول

صدمة ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وما بعد:

الخطابات، والمؤامرة، والولع بالاعتفاء الذاتى

شاع فى بعض الخطابات السياسية والإعلامية المصرية والعربية على اختلافها، وصف المرحلة التى لحقت أحداث سبتمبر ٢٠٠١ فى الولايات المتحدة ، بعالم ما بعد ١١ سبتمبر، ووصف الأحداث والوقائع السياسية السابقة بأنها عالم ما قبل سبتمبر. كنت وآخرون من أوائل الذين حاولوا تكييف اللحظة التاريخية ودلالاتها، وكان مرجعى فى هذا الوصف، أننا لا نمثلك تصورا مفهوماً متبلوراً للحدث، وخلفياته ولانعكاساته الهيكلية، والتى ستكون جزءا من عمليات وصيرورات فى بنية العالم ، وتركيبته، من هنا كان المرجع هو تعريف المابعديات، بوصفها أوصافاً إجرائية النزعة لا تتطوى على محمولات وأحكام قيمية وأخلاقية تؤثر على وصف للعمليات والصيرورات كجزء من واقع موضوعى فى طور التغير، كان اصطلاح المابعد الإجرائى مفيداً، وذا دلالة فى عمليات تحليل لهذا الحدث الذى من رموز القوة الأمريكية الكونية التقنية، الفائقة التطور والاقتصادية والعسكرية والأمنية، إن المحمولات الرمزية للطائرات الذاهبة - بأبرياء- نحو أهدافها الرمزية كلية الدلالة لتنتج جحيما أمريكيا أرضيا.

كان يفترض - ولا يزال- أن تدمير رموز القوة القصوى فى عصرنا، سوف يحيل بنيات نظرية ومناهج تفكير وطرائق واستراتيجيات تحليل وبحث ومعها ذهنيات إلى جزء لا يتجزأ من رماد الجحيم، ليفتح الحدث الأعظم - إرهابيا فى التاريخ الإنسانى الحديث والمعاصر، الأبواب العقلية والوجدانية والمشاعرية، والحسية، أمام أسئلة مختلفة، وإلى مراجعات جذرية تمس ما ألفته الإنسانية من أسئلة وأجوبة عن الذات، والآخر، والكيونة، وغاية الوجود الإنسانى، ومصائره وتحولاته ومستقبله. كان بل ولا يزال، الحدث يفتح أسئلة من أخرى، ولا زالت الأجوبة، أو بالأحرى محاولاتها تعيد إنتاج اللغة والمفاهيم وأشباه الإجابات القديمة. إن تيار الكتابة - على اختلاف مصادر إنتاجها ومحمولاتها الفلسفية وانحيازاتها الأيديولوجية والسياسية، فى بعض ما ينشر - ونطلع عليه- ولا يزال لم يستطع توليد دلالة للحدث عبر تيار من

الأسئلة أوسع مدى وأعمق غورا وأثرا على المستوى الفلسفى والدينى واللاهوتى من محض السعى المشروع والتلقائى عن هؤلاء الذين أنتجوا العنف الأصولى ذا الطبيعة الإرهابية فى ١١ سبتمبر ٢٠٠١، وما هى دوافعهم النفسية والعقيدية وانتماءاتهم الفقهية والمذهبية، وأصولهم الاجتماعية، والبلاد التى خرجوا من بين أعطافها السياسية والسلطوية سعيًا وراء إشباع دوافعهم وتطلعاتهم وطلبهم السياسى والنفسى لبطولة ما، وإنجاز سياسى مبرر لم يستطيعوا أن يحققوه فى بلدانهم لاعتبارات هيكلية، وتاريخية، وجيلية، ونخبوية، وعائلية شتى. كان سعى منتجى الأسئلة نحو المباشر، والأمنى، والاستخباراتى لا الأسئلة ذات التوجه البنائى - إذا جاز التعبير وساغ - أو الفلسفى، كان توصيف اللحظة التاريخية بأنها ما قبل وما بعد موفقا لإجرائية الوصف، ومن ثم لموضوعية ما كامنة فيما ورائه من ظلال. طوفان من الكتابات اتخذت أشكالاً عديدة من الكتب، والمقالات الصحفية، والبرامج المتلفزة والمسموعة، والأخبار، والتحقيقات، وبعض الأفلام التسجيلية وربما الروائية بعدئذ، كانت جزءا من إنتاج المؤسسات البحثية الأمريكية والغربية، وبعضها كان جزءا من إنتاج الصحافة والإعلام المرئى والمسموع، وهذا يبدى بالنظر إلى الحدث ودلالته وآثاره... إلخ. إلا أن الطريقة التى تعاملت معها الصحافة والإعلام المصرى خاصة والعربى عامة لم تتجاوز مألوف عملها المتسر بل والبليد - إلا فيما ندر - وأفضل المعالجات ركزت على ترجمة بعض ما نشر بالإنجليزية والفرنسية وغيرها حسبما جاءت به اتفاقيات النشر مع بعض الوكالات الصحفية! إن بعض سرديات الصحافة المصرية والعربية، والخطابات التى قامت بتسويقها، تدعو للتأمل والدهشة معا فى ظل سؤال بسيط، وهو كيف تعامل المثقف العربى مع أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، وتحديدًا الفكر الدينى عموما والرسمى خاصة، الذى يمثل سلطة مهيمنة تصوغ الإدراكات، والعقول، وتحرك، وتُسند خطاب السياسة الحاكمة، وتدعمه وتبرره وتضفى عليه المشروعية.. إلخ؟^(١)

(١) انظر فى ذلك لبيل عبد الفتاح، الخطاب الدينى: لماعطه ومراوغاته، وتحولاته ملاحظات سريعة، وعابرة دراسة تحت النشر أكتوبر ٢٠٠١.

لماذا السلطة الدينية الإسلامية؟ لأن خطابها ذاع صيته وإيقاعه الصاخبة لأن ١١ سبتمبر ٢٠٠١، وما بعده طرح قضايا الأصولية الإسلامية الراديكالية. وممارساتها الإرهابية أمام الاهتمامات الكونية للإنسانية كلها، ولأن القائمين على العمليات كانوا يطرحون التبرير والشرعية الدينية تسويغاً للفعل الإرهابي الذي قاموا به، ولأن قوى ودوائر عديدة اتخذت من الحدث مناسبة للخلط بين الإيمان والعقيدة والثقافات العربية الإسلامية، وبين الإرهاب، وبين أنظمة وسياسات الدين والتعليم الديني، والخطابات الدينية المسيطرة في غالب البلدان العربية والإسلامية، وخاصة في السعودية واليمن، ودول الخليج، وفي الحالة المصرية أيضاً.

أبدأ بتناول سريع لكيفية تعامل الفكر المصري خاصة، والعربي عامة مع أحداث ١١ سبتمبر وكيفية تفسيره للحدث ودلالته! سأحاول الإيجاز. كانت الصدمة هي البداية التي أثرت على أساليب تحديد حجم ونوعية وتكييف الحدث سياسياً وفكرياً واستراتيجياً، صدمة مبعثها بروز مجهول لدى الكثيرين، لكنه معلوم لمن كان يتابع ويدقق في مسارات تطور النظم السياسية وتحالفاتها الداخلية والإقليمية والدولية، والحركة الإسلامية السياسية ولا سيما الراديكالية، فضلاً عن علاقة النظم الحاكمة بالإسلام الرسمي أى الذى يتبنى ويدعم خطاب الدولة وصفوة الحكم ومصالحها وسياساتها، ويلقى منها الدعم والتأييد من ناحية أخرى.

الصدمة - هي ذلك - ساهمت في تعرية بقايا أزمة المؤسسات الأكاديمية والبحثية، وغياب جماعة أكاديمية وبحثية متخصصة في أمور وحقول وقضايا عديدة، جنوب شرق آسيا، أفغانستان، باكستان، السعودية، ثم إيران والجزائر واليمن والسودان - إلا فيما ندر - ثم الولايات المتحدة، وأوروبا الغربية، بل الجمهوريات الآسيوية الجديدة بعد انهيار الإمبراطورية السوفيتية.

أقول التعرية لأن الرطانات الاصطلاحية ببعض نثار نظريات مفاهيم العلوم السياسية السلوكية والوظيفية والبنائية لم تعد قادرة على أداء وظائفها فى الوصف والتحليل والتفسير لما يحدث من ناحية، أو للتغطية على غياب المعرفة والتخصص الدقيق من ناحية أخرى، الأمر الذى أشاع نمطاً من التوصيفات والتحليلات والتفسيرات الشمولية الطابع

المنتخبة بأحكام القيمة الأخلاقية والأيدولوجية، وهى نمط من المعرفة الشمولية الشائعة مصرياً وعربياً، تصف كل ظاهرة بل ظواهر كاملة، وتفسرها، وتصلح لتفسير كل ظاهرة أو مشكلة أو أزمة، وواقعة أو أحداث - على الاختلاف بين هذه الاصطلاحات - وما يصلح لتفسير كل شئ لا يصلح بالقطع لتفسير أى شئ، أى إننا إزاء أنماط تفكير - أياً كانت رداعتها الاصطلاحية - لا تنتج معرفة معمقة بالواقع الموضوعى الكونى المتغير وصيروراته ومتغيراته، الأمر الذى يحيل دوماً إلى إجابات سابقة التجهيز، وحاملة لأسئلتها المصاغة على هوى هذا النمط من التفكير فى تناول الظواهر المعقدة.

فى متأهة الصدمة والخوف تداعت إلى واجهة الكلام المصرى، والعربى المباح عبر الفضائيات، وفى الإعلام المقروء والمسموع عدة ظواهر تمس أنماط التفكير والاستجابة العربية المسموح لها بالدخول إلى فضاء إنتاج الخطاب العام المسيطر، أول السمات، التركيز على نفى المسؤولية العربية والإسلامية عن القائمين على الحدث تخطيطاً وتنفيذاً نسباً سياسياً وأيدولوجياً. وكانت مراكز النفى والمحاجة تتمثل فى أن الحدث ومشروعه أعقد بكثير من الإمكانيات العربية التخطيطية، والتنفيذية التى وصفت كالعهد دائماً فى التفكير الرائج، بالتخلف والمحدودية، كانت صياغات القول الشفاهى والكتابى تبدى النفى مقروناً بهول الحدث والفكرة وبراعة التنفيذ باندهاشة قولية وكتابية تكاد ترى بتعبيراتها الحركية على الوجه واليدين والجسم داخل النص المكتوب، وتراها بوضوح على شاشات التلفزة الفضائية والمحلية تنطق بها وجوه المعلقين على نشرات الأخبار، والمتساجلين، وممارسو الهجاءات فى بعض البرامج الفضائية!

إن سمة النفى فى غالب الخطابات قرنت بتخلفنا، وهى استعارة استشراقية نمطية تكشف وتعرى رؤية بعض المثقفين والباحثين المصريين والعرب وأشباههم للذات وأوصافها نقلاً عن استعارات نمطية وصور ذهنية وأحكام قيمية صاغها غالب - لا كل - الاستشراق وبعض مدارس المؤثرة فى الإعلام الغربى عن العرب والمسلمين، وعن الإسلام الثقافة والإيمان والعقيدة والشريعة .. إلخ.

ظهر سمت الابتسار المعلوماتى والمعرفى بالحركة الإسلامية السياسية، وفصائلها وجماعاتها العديدة، وبنياتها، وعلاقاتها اللبينية، وخرائطها الأيديولوجية وتحولاتها وانشققاتها إلا باستثناءات محدودة .. إلخ. من ناحية أخرى برز الفقر المعرفى بحركة طالبان والقاعدة لغياب كتابات موضوعية تنسم بالجدية عنهما فى المكتبة المصرية العربية، ما عدا بعض كتابات لصحفيين ذهبوا إلى هناك وحاولوا تقديم بعض المعلومات والأفكار بعضها مبتسر أو متحيز عن إسلام قرو سطر سنى كان مهيمنا هناك بالقهر للرمزى والطوقسى والسياسى وديكتاتورية الفحولة - إذا شئنا استعارة تعبير الباحثة الأمريكية "مولينور" والعرقى، يتدثر بمعرفة إسلامية بسيطة وبالغة السلفية والتزمت، والسطحية، فى أن.

لم يستطع الخطاب السياسى والدينى السائد - والخطابات المضادة له أو المتنافسة معه - أن يستطرق الحدث الإرهابى الخطير والقائمين على تخطيطه وتنفيذه من الجيل الرابع للحركة الإسلامية السياسية وانتماؤه الإجتماعية للفئات الوسطى - الوسطى، والوسطى - العليا فى المملكة العربية السعودية وشبه الجزيرة العربية، والإمارات العربية والخليج، ولأسباب تتعلق بالبنيات السياسية والثقافية والعائلية القائمة فى الإقليم، وغياب الفرص والآمال السياسية فى المشاركة فى هياكل السلطة هناك وتولد احتياجات ومطالب سياسية ورمزية لا تجد إشباعاً مشروحاً، وشفافاً، وعلنياً، نظراً لهيمنة نمط من الديقتاتوريات العائلية الحاكمة. ثمة عدم معرفة بأننا إزاء جيل انترنتى تلقى تعليماً فى بلاده، ثم فى بعض البلدان الغربية، ويعرف اللغة الكمبيوترية بأجبالها المتعددة، وهذا النمط من التعليم والتطلعات والانتماءات الاجتماعية لا يحركه فى غالب الأمر للفقر وغياب الفرص الاجتماعية والمهنية كالأجيال الثلاثة السابقة وغيرها فى الحركة الإسلامية السياسية المعاصرة. كما يشار إلى ذلك فى غالب المعرفة فى الخطاب المصرى أساساً والعربى عامة حول ١١ سبتمبر ٢٠٠١ لأن المتخصصين فى حقل دراسات الإسلام السياسى وجماعاته قلة محدودة فى مصر أساساً، وتتفاوت معارفها من بلد عربى لآخر وداخل كل بلد، لأن تاريخ شبكة القاعدة وتحالفاتها، ثم إنجازات الجماعات الإسلامية، كانت غائبة فى

الخطابات السائدة حول الحدث. إن أحداث ١١ سبتمبر تجد مرجعها وبعض تفسيراتها في تاريخ التفجيرات في الحرب الأهلية اللبنانية، وفي مصر، وتاريخ الاغتيالات، ثم عمليات نيروبي، ودار السلام في أفريقيا، وتفجير السفارة المصرية في باكستان، ثم المدمرة كول، وقبلها أحداث تفجيرات الخبر في العربية السعودية. إن العمليات السابقة تأكدت بعدئذ في ١١ سبتمبر، وما بعد في مدينة "جربة" التونسية، و"بالي" وضرب السفينة الفرنسية أمام شواطئ اليمن وعمليات ضد الجنود الأمريكيين في الكويت. وضد الإسرائيليين في مومباسا بكينيا .. إلخ. كان من أبرز ملامحها تطور أدائي لا تخطئه عين الباحث، ثم تخطيط متميز، فضلاً عن بروز ملكة الخيال الإرهابي (إذا جاز التعبير وساغ) إن سلطة الخيال كانت سمناً مميزاً للحركة الإسلامية في عقود السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات، خذ مثلاً واقعة اغتيال الرئيس السادات كما تكشف عنها وقائع التحقيق مع القائمين على العملية الاغتيالية، وأحداث أخرى تسقط عن الجماعات الإسلامية السياسية سمة التخلف المعلوماتي والتنظيمي والتخطيطي والعمليتي. خذ أيضاً قضايا الاغتيالات الناجحة أو الفاشلة في مصر سوف تكشف تحقيقات النيابة والقضاء فيها عن التخطيط والدأب في عملية تجميع المعلومات، والتعامل مع أهداف متحركة على مسرح عمليات متغير^(٢) .. إلخ. مفاتيح يمكن الوصول إليها من أهل التخصص في الجماعات الإسلامية السياسية، كلها غابت لصالح خطاب معمم ومبسط هدفه النفي لا التحليل والتفسير. خطاب قيمي يرمي إلى إلقاء المسؤولية على الآخرين لا القائمين على الفعل الإرهابي، وتفسير دوافعه، وعوامله داخل تركيبة السياسة، والتلاعب بالدين على مسارحها من صفوات حاكمة ومعارضة، وسلطات دينية رسمية ولا رسمية في أطر تقتصر إلى القيم والهياكل للديموقراطية داخل دول جديدة في المنطقة.

(٢) انظر على سبيل المثال الملفات الفضائية وملها "المعتنون من أفغانستان" ومحاولة اختيال صلاوت لشريف وزير الإعلام، وحسن أبو باشاء وحسن الأنفي وزيرى الداخلية السابقين، ورئيس تحرير للصور مكرم محمد أحمد، واغتيال فرج فودة، ورفعت المحجوب.

كان هاجس غالب الخطابات السائدة الهجوم على السياسة الأمريكية في المنطقة، والمعايير والسلوكيات السياسية المزوجة التي تنتهجها إزاء مشاكل المنطقة بيننا وبين إسرائيل، وهذا صحيح، ولا يحتاج إلى عناء كبير في إثبات وقائع عديدة ومواقف وسلوكيات تؤكد على ذلك وتسوغه. إلا أن المطلوب من الخطابات الأكاديمية وأشباهها، والإعلامية السائدة - باسم العلم والمعرفة والسياسة - أن تفسر الحدث والقائمين عليه لا هجاء الولايات المتحدة وإدارة بوش فقط! شاع الخلط بين الهجاء والوصف والتحليل، بل وانتاب السجال والهجاء نزعة تشفى وغبطة ما بالحدث، كنزعة ثأرية، وهو أمر يجب أن ينتزعه عنه الباحث والمفكر والصحفي أثناء أداء عمل مهني يتعلق بالوصف والتحليل والتفسير .. إلخ.

السمة البارزة في غالب الخطابات التي تعاملت مع حادث ١١ سبتمبر الإرهابي هو استدعاء نظرية المؤامرة، وهي إحدى أهم استعارات بعض الفكر السياسي المصري والعربي المعاصر، وذلك لإبعاد المسؤولية عن الأطراف العربية / الإسلامية، من ناحية، وذلك بمقولة تعقيد الحدث وبراعته الفائقة، ثم اعتبارها مؤامرة لاحتلال منابع النفط - حيث لا تحتاج للولايات المتحدة ذلك لأن قواعدها قائمة في السعودية وقطر والبحرين والكويت .. إلخ - والسيطرة على المنطقة، أو مؤامرة دبّرت بعناية في صراعات على السلطة داخل المؤسسة العسكرية والسياسية الأمريكية.

أو مؤامرة للسيطرة على مخزون النفط في منطقة بحر قزوين! وتم ترؤيخ كتاب لصحفي فرنسي "تيري ميسون" لأنه جاء على هوى السمة التأميرية الملازمة لبعض الفكر للعربي السياسي المعاصر، والغريب أنه لا يقدم أصحاب النظرية المعلومات الكافية ولا التحليل المتماسك لمؤامراتهم الدائمة والمزعومة غالباً.

ثمة غياب في الخطابات التي سادت حول ١١ سبتمبر ٢٠٠١، عن نقد الذات، وعن مراجعات جذرية لأنماط تفكيرنا وتعليمنا وسياستنا وتديننا التي تتسم بالتخلف والمحافظة عن زمن عصرنا.

خذ على سبيل المثال، ردود أفعال الخطاب الديني المسيطر للمؤسسة الرسمية الإسلامية إزاء ١١ سبتمبر^(٣)، وما كشف عنه من قصور أنماط التعليم الديني الشائعة عن تقديم رؤى عصرية، فقهية للعلاقة بين الإيمان الديني الإسلامي والعصر وتحديات الحياة المعولمة.. إلخ. ثمة سمات مشتركة بين بعض الخطابات السياسية وبعض الخطاب الديني الرسمي، إلا أن الأخير لم يستطع أن يغادر موقعه الدفاعي عن الإسلام كعقيدة وشريعة بنفس اللغة القديمة والأسانيد وأساليب المحاججة، وكان المخاطب، أو مستهلك الخطاب هو منتج الخطاب ذاته، أى أن الخطاب لم يكن سوى محاولة للإقناع الذاتي عبر نفس اللغة والألفاظ القديمة. فى حين كان المطلوب هو صياغة لغة إقناعية للغير، لصناع الاتهامات الاستشراقية. لم يحاول الخطاب الديني لكبار رموز المؤسسة أن ينتقد الخطاب الديني المسوغ للإرهاب، ومبرراته وعمليات تمجيده ومن ثم يلقى بالمسؤولية السياسية والدينية على هذا الخطاب ومنتجه. ظل الطابع الدفاعي، والهجوم المغمم - غير المحدد الجهة والهوية والقول والمصدر - على الغرب عموماً، وأعداء الإسلام والمسلمين، أو إلى بعض الغلاة والمتطرفين، أو الذين لا يملكون معرفة دقيقة بالإسلام كعقيدة وشريعة وقيم وثقافة. أو الإفراط فى تعريض الذات ومدحها فقط. ظل المسكوت عنه هو نمط للتعليم الديني السائد فى تعليمنا العام والديني وفى خطاب الوعظ ونظام الفتوى والعشوائية فى الفضاء الديني عموماً من تنازع بين مراكز القوى، واستخدام التشدد لغة لبناء المكانة والسلطة والنفوذ والذويع .. إلخ^(٤).

إن متابعة المجادلات التى تمت حول إصلاح، أو تحديث، أو تجديد الخطاب الديني بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١، أو إصلاح التعليم الديني،

(٣) نبيل عبد الفتاح، الخطاب الديني، المرجع سابق الذكر.

(٤) انظر فى ذلك نبيل عبد الفتاح (وآخرين): تقرير الحالة الدينية فى مصر، ١٩٩٥ من ص ٧٥ إلى ص ٧٦ الناشر مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام الطبعة السادسة القاهرة ١٩٩٨. وانظر كذلك تقرير الحالة الدينية فى مصر ١٩٩٦/ من ص ٢٨ إلى ص ٢٩، الناشر مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام الطبعة الثانية القاهرة ١٩٩٨.

تكشف عن استمرارية الخطاب القديم المطلوب إصلاحه أو تغييره من حيث سيطرة النزعة النقلية السلفية، واللغة القديمة الدفاعية والتبجيلية للذات، والسجالية والهجومية على الآخرين. إن كتابات قادة المؤسسة الدينية الرسمية وخطاباتهم اتسم بعضها بالمراوغة، وعدم تقديم نقد موضوعي للخطاب، وإنما العودة إلى ذات الخطاب تحت دعوى أن المشكلة تكمن في عدم فهم الآخرين للإسلام وعقائده وشرائعه، في حين أن السؤال لا يكمن في الوعي الشائع عن الإسلام ولا وضع المعرفة به من الآخرين، وإنما فهم المسلمين أو بعضهم الذين تلقوه عن المؤسسة الرسمية - ونظائرها للارسمية - عن الإسلام أى الخطاب الوضعي الديني حول الدين وإزاء الإسلام، أو نمط من التفسيرات والتأويلات أدت إلى إنتاج الأفعال الإرهابية عموماً في مصر وفي المجتمعات العربية والإسلامية منذ عقود عديدة، أو في الغرب والولايات المتحدة تحديداً في ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وفي أندونيسيا واليمن والكويت وكينيا بعد ذلك، كان من المأمول أن تقوم المؤسسة بنقد ممارساتها وأساليب إنتاجها للخطاب الديني الرسمي كى تضيف مشروعية أخلاقية وسياسية على نقدها لمنتجات الخطاب الديني المسوخ للإرهاب أياً كانت مسمياته.

كان مطلوباً - ولا يزال - دراسة علمية معمقة عن الخطابات الدينية السائدة، وأين تكمن مصادر أزمتها .. إلخ تمهيداً لوضع استراتيجيات فقهية ومعرفية لإنتاج خطاب ديني إصلاحى يمهّد ويدعم لإصلاحية إسلامية، وسياسية، ووطنية داخل المجتمعات العربية. ما حدث هو تزايد النزعة الدفاعية، والنقلية^(٥)، وروح الاكتفاء الذاتى روحياً ودينياً وأخلاقياً والأخطر سياسياً.

إن استمرارية الخطاب الديني المتشدد والراديكالى على الساحة المصرية أساساً والعربية عموماً، وفي الفضاء الإعلامى والمرئى

(٥) انظر فى بعض الاستجابات القليلة - على محدوديتها وجزئيتها - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية "مجديد الخطاب الدينى لماذا وكيف؟" العدد (٨٤) القاهرة ٢٠٠٢. وانظر أيضاً د. على جمعة: شبهات وإجابات حول الجهاد فى الإسلام، للناشر، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، عدد (٨٣)، القاهرة ٢٠٠٢. وانظر د. محمد سيد طنطاوى شيخ الجامع الأزهر "الخطاب الدينى وكيف يكون؟" ملحق مجلة الأزهر، القاهرة ٢٠٠٢.

والمسموع والمكتوب - إلا فيما ندر - يكشف عن أن بعض أطراف وفاعلى الثقافة والسلطة السياسية والدينية المسيطرة رسمياً داعمة لهذا التوجه، وتحقق مصالح لبعض رجال الدين والسياسة فى المنطقة من ناحية أخرى، يكشف الخطاب الراديكالى الإسلامى السياسى عن أزمة الخطاب الدينى الرسمى، وفشله فى ملء الفراغ الروحى والمعرفى حول الدين فى المنطقة، بل إن بعض عناصر داخل المؤسسة الدينية الرسمية هى جزء من إنتاج الخطاب النقلى الراديكالى "المتطرف".

إن نظرة عامة على حقل إنتاج غالب الخطابات المصرية والعربية حول أحداث سبتمبر ٢٠٠١ تكشف عن إعادة إنتاج هذه الخطابات ومنتجها لمجموعة سمات تقليدية باتت تشكل سمات لصيقة بهاء، ولم تتغير لغياى خطاب نقدى إزاءها من ناحية - إلا باستثناءات محدودة - ولجركة إصلاح سياسى ودينى تساهم فى إحداث خلطة فى تركيبة البنى السياسية والاجتماعية، ومن ثم الثقافية والدينية تنفع مجتمعاتنا نحو إصلاح جاد، وفى هذا الإطار فإن نظرة على استراتيجيات إنتاج الخطاب الدينى على اختلاف أنماطه - الوعظية والإفتائية، والفقهية، والتعليمية .. الخ - تكشف عن تشابهات عديدة، وتماثلات فى أنماط اللغة الدينية الشائعة والمستمدة من مصادر تراثية فى الفقه واللغة وعلوم الدينية، والسى لا تزال تمثل نموذجاً للاستلهاى بل والتقليد، والاستعارة، بل هى صلب استراتيجيات التناص الدينى المستخدمة.

ثمة نكوص جلى عن استراتيجيات التناص، أو التضمين بتعبير آخر وبين البلاغة الاصطلاحية لأصول الفقه - والبيان المستمد من النص المقدس والسنة المشرفة، وكتابات كبار الفقهاء، بل ومن الشعر العربى - وبين سرديات ومجازات اللغة الحديثة والمعاصرة، والسى ترتبط بحركة التجديد والتطور فى الأدب العربى، وفى الدراسات الأدبية والمقارنة، بل وفى التناص بين اللغة الشرعية والأصولية، واللغة القانونية الحديثة، وأساليب التأسيس المنهجى للنظريات والمفاهيم، والأفكار التى تشكل الهندسة القانونية الحديثة.

إن التراجع النسبى - من بعض المتخصصين فى العلوم الشرعية والأصولية ورجال الدين - عن استراتيجيات التناص بين اللغة الفقهية

والتراثية، وبين اللغة الحديثة، يعود لعدد من الأسباب يمكن رصد بعضها فيما يلي :

١- شيوع ذائقة لغوية تقليدية، ومحافظة، وذات تاريخ غائر في الدراسات الدينية والشرعية والأدبية الإسلامية، ولدى أوساط الوعاظ، ومدرسي وأساتذة أصول وتاريخ الفقه، والتفسير. هيمنة نمط من التنوع اللغوي التقليدي يربط بين البلاغة، وبين لغة كبار الفقهاء والمفسرين وبين الدراسات الأدبية والمقارنة، بل وفي التناسل بين اللغة الشرعية والأصولية، واللغة القانونية الحديثة، واصطلاحاتها، ومنطقها القانوني الداخلي، ونظرياتها ومناهجها، وأساليب للتأصيل المنهجى للنظريات والمناهج، والأفكار التى تشكل الهندسة القانونية الحديثة.

أ - إن البلاغة الشرعية الوعظية التقليدية - ونظائرها - أصبحت تغلب على إنتاج بعض النصوص الفقهية والتعليمية والإفتائية، التى تنتج بهدف التدريس، أو للطلاب الإعلامى المرئى أو المسموع أو المكتوب، من حيث التأثير بالوسيلة الإعلامية، ومستقبلها ومستهلك المادة الدينية ذاتها. إن التنافس داخل السوق الدينى المصرى - والعربى والإسلامى^(٦) - أدى إلى شيوع النزعة الاستعراضية لدى بعضهم فى الأداء الوعظى المتلفازى، وللاسيب فى القنوات الفضائية العربية على اختلافها، وإلى تشدد البعض الآخر ونزوعه إلى العنف اللغوى،

(٦) السوق الدينى، يطلو على فاعلين متعددين فى إطار من المنافسة بين أطرافه على المكانة والسلطة والهيمنة وللذويع والانتشار لمنتج الخطاب وشخصه، سواء على أساس أسلوبى، أو مهني، أو فقهى، أو نوعى - ثمة نساء يحاولن النفاذ إلى السوق، ويحاول بعض الوعاظ ومنتجى التلفزيون حجبهم، أو للسخرية فى بعض الأحيان من مطالبات بعضهم أن يكن مقدمات للنساء - أو على أساس نوعية الخطاب، أو مدى اعتدله، أو راديكاليته، أو قربه من السلطة السياسية الحاكمة أو مناهضته لها، أو على أساس معايير الرسمية، أو للارسمية. لا يوجد سوق ديني واحد، وإنما أسواق دينية، ومذهبية، وقومية، وعولمية تدور بين الأديان ومذاهبها وسلطاتها وقادتها، وإنتاجها، والمناهجيات بين بعضها البعض على النفوذ والانتشار، أو فى إطار الدين الواجد، بين مذاهبه وتفسيراته، ومؤسساته، وذلك فى إطار الفضاءات الدينية القومية، والإقليمية والعولمية.

والتزمت، بدعاوى أن هذه الآراء تنقسم بالاستقامة والتعامل مع الأصول
الفقهية. هذا النمط السائد فى اللغة والبلاغة الشرعية التقليدية، يعتمد
بعضه على الفقه وهوامشه وعلى الحواشى والمتون الفقهية والتفسيرية
التاريخية فى عصور تدهور الفقه، الأمر الذى تفصح عنه لغة بعض
الخطاب السائد وبنيتة، وفى أحيان عديدة موضوعاته، بل أساليب
معالجتها.

ب- غلبة استراتيجيات أدلجة للغة الشرعية، لدى بعض رجال
الدين وأساتذة العلوم الشرعية والوعاظ وتحويلها - من حيث
اصطلاحاتها ومفاهيمها وبلاغتها - إلى قيمة فى ذاتها، ومعياراً للحكم
على البلاغات والمجازات اللغوية والأدبية الحديثة، وفى مجال العلوم
الاجتماعية. هذا الاتجاه تحول لدى بعضهم إلى نزعة للاكتفاء الذاتى،
ورفض الاستعارات التناسلية سواء عن البلاغة المنهاجية، والمفاهيمية
للعلوم الاجتماعية الحديثة والمعاصرة، أو اللغات الأدبية وأساليب السرد
وتقنياته التى طورها مفكرون نقديون، وكتاب، وروائيون وقصاصون
و شعراء، ونقاد أدب.

اعتبر البعض أن اللجوء إلى الرحم المرجعي الفقهى والشرعى،
بمثابة ملاذ آمن، وسعى نحو أصالة نقية والارتواء من منابع التدين
النقى. فى بعض الأحيان تبدو بعض النزعات الأصالية التى تبغى
الاعتصام بالشروح الأولى - واللغة المنتجة لها بمجازاتها وبلاغتها -
تعبيراً عن نزعة للاستعلاء والتميز من لدن البعض على منافسين آخرين
لهم فى حقل الكتابة والوعظ والافتاء الدينى السنى، ولإثبات مشروعية
نسبهم الفقهى إلى الجذور الفقهية والنقلية الأولى داخل المذهب والمدرسة
الفقهية. هذه النزعة - للاكتفاء الذاتى والعودة إلى الأرحام الفقهية
والتفسيرية والتأويلية واللغوية والبلاغية المؤسسة للمدارس الفقهية
والعلوم الشرعية - تعود فى بعض جوانبها لتراجع معدلات انفتاح بعض
رجال الدين التقليديين - داخل المؤسسة والسلطة الدينية الرسمية، أو
خارجها - على العلوم الاجتماعية الحديثة وتطوراتها، بل إن بعضهم لا
يزال ينظر باستراتيجية، بل واستعلاء واكتفاء إليها، وثمة من تسوغ له
البساطة فى التكوين والتفكير، استسهال دفعها بالهرطقة أو اللغو أو الكفر
أو الكراهة كالفلسفة على سبيل المثال.

ج- إن إضفاء قدسية على اللغة العربية - لأنها لغة القرآن الكريم الذى لم ينزل بأى لغة أخرى - أدى إلى اعتبار البعض أن إعادة إنتاج البلاغة اللغوية والدينية التقليدية القديمة يبدو، وكأنه ممارسة مقدسة وطوقسية، وسحرية ذات رواء وألق، حيث ليس ثمة سلطة - كما تقول كرسيتينا شتوك الباحثة فى جامعة لايبزيغ - موازية فى الثقافة العربية لسلطة الكلمات الإلهية^(٧). وهذا أمر له سحره وغوايته فى الكتابة الدينية التى يرمى بعض رجال الدين والمتخصصين فى العلوم الشرعية إلى إضفاء سلطة شبه مقدسة على كتاباتهم، عبر شبكة من التناصتات، والنقول عن بلاغة القماماء من الصحابة والتابعين، وكبار الفقهاء، وترمى هذه الاستراتيجية إلى تغليب النقلي، والقولى فى التأثير على مستهلكى الخطاب الوعظى والإقتائى. بعض الكتاب والباحثين فى الأمور الدينية لا يفرقون بين القولى - أو الشفاهى - وبين الكتابى، وبين أساليب المحاجة والإقناع المعتمدة على "الاستعانة بالحجج اللغوية والقيمية والتاريخية دوماً لكسب الجماهير"^(٨). إن اللجوء إلى الحجج اللغوية والأخلاقية، يستدعى توظيف الألفاظ والتعبيرات الحماسية، والفخر، والزرعة التبجيلية للذات وتواريخها، وتضخيم إنجازاتها فى بعض المراحل التاريخية معزولة عن سياقاتها، ووفق انتقادات مخلة فى الغالب وتجاوزات للأصول التاريخية، وغياب لأصول التاريخ، ومناهجه وتدقيقاته فى ضبط وقائعه وأحداثه الكبرى والصغرى. إن غلبة لغة الحماسة مقرونة بالإيمان كاستراتيجية للتأثير على غالبية الجمهور المؤمن، تؤدى إلى إعادة إنتاج قناعات بشرية وتأويلية ونقلية وترسيخها بحيث تخالِف بعضهم وكأنها هى من صحيح الدين، بل وتشملها قدسية أصوله القرآنية والسنوية الأساسية. إن الخطاب الدينى، أثر على بعض مكونات بنية الخطاب السياسى العربى واستراتيجياته، وحماسه اللغوية من حيث استعمال المجاز والتشبيه

(٧) كرسيتينا شتوك، اللغة كوسيلة للسلطة: استراتيجيات البلاغة العربية السياسية فى القرن العشرين، للطبعة الأولى، ١٩٩٩ للنشر: رابشر، فيزيادن، ألمانيا، وانظر عرضاً للكتاب من خدمة كمبردج بوك ريفيو الجزيرة نت، <http://www.aljazeera.net/book/2001/1/1-28.htm>, page 1 of 4.

(٨) المرجع السابق، من ص ٢ - ٤.

والطباق، وقليلًا ما يستعمل التلميح والجناس رغم تأثيرهما الكبير على المستمعين^(٩). إن بعض الباحثين يرى أن البلاغة السياسية العربية لا تفضل التعبير المباشر، بل للرموز والأمثلة والحكم ومقارنات بالتاريخ الإسلامي أو مقارنات بدول أخرى، فلا عجب أن يكون التشبيه والتمثيل والحكم أهم الوسائل اللغوية المستعملة لدى الدعوة الدينية. فعلم البيان مناسب لتفسير بعض الظواهر، ولكن ليس بشكل مباشر، بل بالاستعانة بمفردات وتشابيه. ويتميز مجاز المشابهة والاستعارة بتأثير عاطفي خاص، وذلك بسبب غموضهما ومعناهما غير المحدد، وهذا ما يفسر كثرة استعمالهما كوسيلة في الدعاية الأيديولوجية، وهذا لا ينطبق فقط على العالم العربي^(١٠). يبدو أن ثمة تشابهاً بين اللغة الدينية، واللغة الأيديولوجية من المنظور للدعوى والتبشيري والحماسي الذي يسم الخطاب الدعوى والتبشيري، حيث تعظيم الخطاب لذاته، ومكوناته وإعلان أفضليته على غيره من الخطابات أو الإيمانات .. إلخ. لا مرأ أن غلبة بعض السمات الألفية، أثر سلباً على تطور بعض الخطاب الديني ومثليته، بل وأحدث التباساً وتشوشاً بين النص المقدس، والسنوي، وبين الخطابات التفسيرية والتأويلية التي ترمى إلى الإقناع والتأثير على غالبية الجمهور المصري المسلم، وغالبه من بسطاء الناس.

٢- غياب حركة نقد ديني إسلامي - ومسيحي - تتناول الكتابات الإسلامية والمسيحية التي تصدر عن بعض - أو غالب - ممثلي السلطة الدينية الرسمية حول الأمور الأصولية والشرعية، على اختلافها. ثمة غياب لدراسات تخصص في تقويم النصوص الوعظية والتفسيرية والتأويلية، والإفتائية، والسياسية حول الدين والتاريخ الإسلامي^(١١).

(٩) تذهب كرسينا شتوك إلى "إن علم البلاغة، العربية تطور بشكل مستقل، وأوجد نظاماً خاصاً به. فنقرأ مثلاً عن الدور الذي يلعبه الصوت في تكوين الكلمات" لنظر المرجع السابق الذكر ص ٢ - ٤.

(١٠) كرسينا شتوك، للمرجع السابق ذكر من ص ٢ - ٤.

(١١) هناك بعض الممارسات الإعلامية والصحفية والانترنتية للتقريبية والإنشائية في عرض بعض الكتب يغلب على بعضها المبالغة والنزعة المنحبة وأحياناً القذحية، وهذا مما لا يدخل في مفهوم حركة نقدية وعلمية توظف استراتيجيات أكاديمية حديثة تقوم -

ومناهجه ومستويات الدراسة الدينية - إلا فيما ندر وبشكل استثناء وإن اختلف الرأي حوله - الأمر الذى أدى إلى عدم الكشف عن جوانب الخل البحثى والتاريخى فى الخطابات المدرسية أو الوعظية أو الإفتائية أو التفسيرية أو اللاهوتية حول الدين الإسلامى، والمسيحى فى مصر. لا غرو أن غياب عمليات التقويم النقدى للإنتاج الفقهى والإفتائى والوعظى حول الدين فى مصر، أدى إلى إعادة إنتاج نمط من الإنتاج والخطابات والسلطات، كونت حول ذواتها نفوذاً، وهيبة، وأستاراً نفسية وسياجات دفاعية، وآليات هجومية إزاء كل محاولة نقدية مسلحة بالمناهج العلمية واستراتيجياتها البحثية وأدواتها النقدية لتقويم إنجازات المؤسسة والسلطة الدينية الرسمية - ونظائرها وهوامشها- والجماعات غير الرسمية. وساهمت موجات العنف المادى والرمزى ذات الوجوه الدينية، فى استسهال البعض رفع سلاح التكفير ونشر الخوف وتكريسه، بكل الآثار السلبية لهذه الظاهرة على الاجتهاد والإبداع، وتجديد الإيمان والتجارب الدينية والإيمانية الفردية والجماعية من ناحية، ودعم الطوقسية والتقليدية والشكلية والتتبع فى السلوك الدينى المصرى كما هو ملاحظ منذ عقود عديدة - وعلى خلاف ما عرف عن التدين المصرى من تسامح واعتدال سابقاً - وإلى الآن فى المجال العام، وانتقال التزمّت والتتبع من المجال السياسى إلى المجال الاجتماعى بطوقسه ورموزه، وعلاماته . إلخ من ناحية أخرى^(١٢).

٣- أثرت الحركة الإسلامية الراديكالية على اختلاف جماعاتها، ولاسيما الجهاد والجماعة الإسلامية - وعناصر تنتمى إلى جماعة الإخوان المسلمين - على أساليب وآليات وموضوعات غالب الخطابات الدينية فى مصر، ودفعت بها إلى المزيد من التشدد والغلو، بل إنها

=النصوص المختلفة حول الدين. ونستثنى أيضاً من هذا رأى المناقشات التقليدية لأطروحات الماجستير والدكتوراه، وإن كانت لا تختلف كثيراً عما سبق.

(١٢) نبيل عبد الفتاح، النص والرماس: الإسلام السياسى والأقباط، وأزمات الدولة الحديثة فى مصر، من ص ٣٢٥ إلى ص ٣٥٥ دار النهار بيروت ١٩٩٨، ولاشك أن العقدين الماضيين شهدا صعوداً لما سبق أن اسمناه بالرسمال الدينى، مع تآكل للرسمال الاجتماعى، انظر المرجع السابق من ص ٣٥ إلى ص ٣٥٥.

كرست العودة إلى بعض الأنماط اللغوية التقليدية واللغة الشرعية القديمة في صياغة الخطاب ومفرداته، ومن ثم علاماته.

إن قراءة نصوص الجهاد والجماعة الإسلامية في مصر^(١٣)، مثل "الفريضة الغائبة"، وبيان للناس" على سبيل التمثيل لا الحصر - تشير إلى سيادة هذه اللغة داخل النص وما يحيل إليه من نصوص عتيقة يرتبط بها النص، ويسند شرعيته عليها، أو باللجوء إلى تناصات مع بعض المصطلحات الحديثة التي توظف في بنية النص وعلاماته لتؤكد على أهدافه ورؤاه التقليدية. ويبدو أن النزعة الراديكالية والتحريرية والعنفية لخطاب الجماعات الإسلامية التي مارست العنف ذا الوجوه الدينية والطائفية والرمزية، أثرت على خطابات بعض العناصر الراديكالية داخل المؤسسة الدينية الرسمية، ونحت بها صوب الراديكالية، ونقد سلطات سلطات الدولة، وإلى بعض التشدد والغلو الإفتائي، والنزوع إلى الاهتمام بإبداء الرأي في القضايا السياسية وفق معاييرها حول الشرعية الدينية للحكم في قضايا حزب التحرير الإسلامي الذي عرف إعلامياً بجماعة الفنية العسكرية، وجماعة "المسلمون" التي عرفت إعلامياً بالتكفير والهجرة، ونقد ممارسات الحكومة وسياساتها، ولكن على أساس تقليدي، ومحافظ^(١٤).

(١٣) ثمة نصوص عديدة لحزب التحرير الإسلامي المعروف بجماعة الفنية العسكرية ومنها رسالة الإيمان لمصالح سرية" قائد المجموعة، ونظر أيضاً وقائع التحقيق مع شكرى أحمد مصطفى قائد جماعة "المسلمون" والمعروفة بالتكفير والهجرة كما وردت في نبيل عبد الفتاح "المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر" مديولى القاهرة ١٩٨٤ وتظهر أيضاً، عبود للزمر - أحد القادة البارزين لجماعة الجهاد-: منهج جماعة الجهاد الإسلامى، ومثبور فى رفعت سيد أحمد، النبى المسلح، الرفضون، من ص ١١٠ إلى ص ١٢١، وانظر محمد عبد السلام فرج "الفريضة الغائبة" غير معروف الناشر وتاريخ ومكان النشر.

(١٤) بعض الوثائق الأيديولوجية للجماعات الإسلامية تشير إلى بعض التناصات مع اللغة الحديثة للعلوم السياسية، على سبيل المثال انظر: موقف الحركة الإسلامية من العمل الحزبى فى مصر، منشورة فى المرجع السابق ذكره من ص ١٥٠ : ١٦٣. وانظر أيضاً سبالم الرحال - أحد قادة أفرع تنظيم الجهاد فى أوائل السبعينيات - أمريكا ومصر -

٤- ساهمت الفضائيات العربية في إتاحة الفرصة أمام بعض الأصوات المتمزجة والمتشددة من رجال الدين وذلك للتعبير عن وجهات نظرهم، بل والسماح لمؤيديهم وأتباع لهم في مساندتهم. إن بعض مساحات النقد المتاحة أمام الأصوات المحافظة والمتشددة، وآخرين معتدلين وأشباههم مخالفين لهم في الرأي، أدى إلى نزاعات الفتاوى ورجال الدين حول الفضائيات، وخيل لبعضهم أن المزيد من التشدد وتوزيعه على نطاق واسع هو أمر يعمهم في مزيد من إضفاء الشهرة وتحقيق الذبوع لهم ولخطابهم ومضامينه. أدت نزاعات الفتاوى بين رجال الدين إلى حروب الفتاوى الفضائية - وفق تعبير البعض - وإلى بروز رجل الدين المتلفز - الفضائي - الذى يوظف الفضائيات فى بناء مكانة ونفوذ، وسطوة عبر التشدد فى التفسير، والتأويل الدينى، والقدرة على السجال الخشن^(١٥).

من المثير أن بعض هؤلاء المتشددين ينتقدون زملاء لهم بقسوة، ويمتد نكدهم الشديد إلى ما بات يسمى فى الخطاب الرائج الأنظمة والحكام فى البلدان العربية والإسلامية، وهى انتقادات يمكن وصفها بالمجانية، ولم تعد تؤثر بل وتعد مقبولة وساتعة كآلية لتسريب شحنات الغليان و الغضب، وتلعب دوراً فى نشر للتهذنة السياسية، وتوظفها الأنظمة والقادة المنقودون فى الخطاب كتعبير عن وجود أشكال ما للتعبير عن الرأى متاجة أمام رجال الدين وغيرهم. من الملاحظ أيضاً أن خطاب بعض رجال الدين النقدى والمتشدد لا يستطيع أن يمتد إلى نظمهم وصفواتهم السياسية الحاكمة، بل وإلى بعض النظم العائلية الحاكمة فى إقليم النفط،

والحركة الإسلامية، ومنشور فى رفعت سيد أحمد، المرجع سابق الذكر، من ص ١٧٩ إلى ص ١٩١، وانظر أيضاً بعض بيانات جماعة الإخوان المسلمين عن التعددية، والمرأة، وهذا بيان للناس الخاص بالمواطنة للقاهرة ١٩٧٥. وانظر كذلك برنامج حزب الوسط، ودراستا حوله فى نبيل عبد الفتاح ورئيس التحرير و(آخرين)، تقرير الحالة الدينية فى مصر لعام ١٩٩٦، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام الطبعة الثانية القاهرة ١٩٩٨. من ص ٢١٧ إلى ص ٢٣٤.

(١٥) هناك بعض الامتناعات من مقايخ معتكلىن إلى حد ما يحاولون التيسير على جمهور المخاطبين من المسلمين.

حيث يعملون بالفعل، أو يحتمل أن يعملوا هناك، أو يشاركوا في بعض المؤسسات الدينية الإسلامية، أو المنتديات والمؤتمرات . إلخ
٥- إن بعض النزعات الأيديولوجية الإسلامية المتشددة، ركزت على التفسيرات والتأويلات التي تدور حول الالتزامات، والقيود التي يفرضها هذا النمط من الخطاب الديني السياسي^(١٦)، وعلى الطقوس، وشكلانية الأداء الديني كما تتجلى في أداءات وعلامات وأنساق الصلوات والعبادات، والأدعية، والزي، واللى . إلخ. إن تركيز الخطابات الدينية السائدة على ظاهر السلوك الديني، ومن ثم ظاهريات الإيمان والعقيدة، أدى إلى تكريسها كدلالة عليه، لا على التجربة الإيمانية بتفردا، وعمقها.

إن سيادة الطابع الطقوسي، والشكلاني، أدى إلى هيمنة الطابع الاستعراضي لأنماط السلوك الديني الشائع. مما ساهم في إهمال خطاب الحرية^(١٧) والمبادرة والخصوصية في إطار الخطابات الإسلامية السياسية السائدة، لصالح طاعات سياسية وتنظيمية أخرى موازية لطاعة الحاكم، حيث شاعت طاعة الأمير - أيا كان مستوى المجموعة أو الخلية - إلى شبكات من هيراركية الطاعات السياسية التي أسست على العقيدة والتشريعة معاً! لا مراء أن هذا النمط من الخطابات وأساليب التربية

(١٦) الخطاب الديني للجماعات الإسلامية السياسية، غالباً ما يدمج بين السياسي والديني، وبالأحرى يوظف الديني لصالح السياسي، ويسند مجموعة الأفكار والمصالح السياسية والاجتماعية للجماعة أو للتنظيم إلى أساس من للتفسيرات والتأويلات الدينية التي تمسوها، وغالباً ما يكون لبعض الجماعات التي ظهرت في إحدى المراحل التاريخية بعض الآراء الفقهية المتشددة أو تأويل وتفسير متشدد لبعض منظرى الجماعة مؤسماً على آراء لبعض الجماعات أو الفقهاء للقدامي، كما في حالة جماعة "المسلمون" المعروفة إعلامياً بالتكفير والهجرة، وبروز بعض الفقه الخوارجي - الأزارقة - بين ثلثا خطابها الأيديولوجي والفقهى.

(١٧) انظر معالجة مختلفة للسيرة والرسالة النبوية، تدور حول وظيفة التحرير الإنساني التي نهض بها الرسول الكريم (صلعم) والرسالة الشريفة في عبد الرحمن الشرقاوي "محمد رسول الحرية" إنما أنا بشر مثلكم، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة بيروت ١٩٧٢.

والوعظ والإفتاء الدينى، أعاد تكييف المجال والرأس مال الدينى فى مصر بحيث تسود الشكلائية والطقوس وظاهريات الإيمان وذلك كتعبيرات عن الإيمان والتقوى والورع الأخلاقى والالتزام الدينى! ثمة تكريس لازدواجيات الظاهر والباطن، أو الشكلاى والجوانى فى السلوك الدينى، حيث نرى أشكالا من الأداء الدينى، تتناقض مع أخلاقيات السلوك اليومى فى مجالات عديدة، بين طقس ناطق بالتدين، وبين سلوكيات غالبها نقيض!

إن أخطر ما كشفت عنه أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ فى نيويورك وواشنطن، يتمثل فى خطورة تأخر الدولة والمؤسسات الرسمية والسلطات الدينية عن تلبية مطالب الإصلاح الدينى والسياسى عموماً، والخطابات الدينية الإسلامية المصرية تحديداً - والمسيحية فى آن - التى رفعها بعض الكتاب والمتقنين ورجال الدين، وهم جميعاً قلة محدودة، الأمر الذى أدى إلى استمرارية إعادة إنتاج التشدد والانغلاق ذهنى وكراهيمية الانفتاح على ثقافات العالم المعولم، وعلى طبيعة التحولات الجذرية التى تمس بنى وتركيب التاريخ الإنسانى فى لحظاته المتغيرة، والتى أصبحت تدهمنا بونائر سريعة وعاتية، ولا يزال البعض منا، يتصور أن توظيف نمط من الخطابات والفكر الدينى التقليدى والمحافظة قادر على أن يشكل دروعاً واقية ودفاعية عن هوية دينية وثقافية تبدو مهددة لدى بعضهم! كما حدث فى لحظات تاريخية سابقة، وهو وهم مؤسس على نظرة لا تاريخية. لا تزال تعتقد فى كفاءة وظائف وأدوار بعض الخطابات والمناهج والمنظومات الفكرية، وقدراتها المتعدية للزمن. هذا الاتجاه يسود لدى بعض الأوساط الدينية الرسمية وبعض العناصر داخل جماعة الإخوان المسلمين وآخرين فى إطار الجمعيات الإسلامية الطوعية المحافظة، ويمكن أن نلمح بين ثنائاه، وفى خلفيته ظلال الدمج بين النص الدينى وقداسته وتنزّهه، وبين الخطاب البشرى الفقهى والإفتائى والكلامى والوعظى حوله، ومن ثم الذات المنتجة لهذا النمط من الخطابات الدينية، وحدود قدراتها الدفاعية، والتعبوية والسياسية إزاء الضغوط القادمة من خارج المنظومات الإسلامية، وهو أمر يبدو من طرائق معالجة وتحليل ما حدث قبل، وبعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، من سلوكيات سياسية عنيفة على المستويين المادى والرمزى. هذا

التصور لا يزال سائداً لدى بعض رجال الدين، والكتاب والسياسيين وغالبهم كذلك. إن الدور الدفاعي لبعض الخطابات الدينية الإسلامية التقليدية لا يزال يمتلك قدراته السابقة في امتصاص الصدمات الثقافية، والتقنية، والانتفاخ عليها، وإعادة إنتاج أنماط التدين التقليدية، والخطابات الدينية دونما التوقف أمام إشكاليات وأسئلة مغايرة، وتحتاج إلى إجابات عميقة، حتى يمكن إجراء إصلاحات كبرى في مفاهيمنا وتصوراتنا وأنماط التربية السائدة، والقيم، وأساليب الحياة ذاتها.

إن منطق الاكتفاء الذاتى، والنزعات التبجيلية والتفخيمية للمؤسسة الدينية الرسمية لذاتها، وتاريخها وإنجازاتها، وإنتاجها الفقهى والوعظى والإفتائى والتفسيرى لأنه من وراء هذا الخطاب يبدو تبجيل المؤسسة، هو تبجيل لذات صانع الخطاب، ومكرره. مثل هذا الخطاب ومنطقه لا يساهم فى صياغة مشروع إصلاحى^(١٨)، قادر على تفعيل التحديث لهياكل وفكر المؤسسة، وسياستها الدينية التعليمية، والخطابية

(١٨) يذهب بيير بورديو إلى القول - وبحق - إلى أنه "يكون من الصواب أيضاً على نحو الإجمال القول بأن المتحدث الرسمي هو الذى يصنع الجماعة. ويرجع هذا إلى أن الممثل يوجد، لأنه يمثل Represent (فعل رمزى)، إلى أن الجماعة الممثلة، للرموز لها، توجد وتمنح الوجود لممثلها بدوره بوصفه ممثلاً لجماعة. وفى هذه العلاقة الدائرية نرى جذر الوهم الذى يتيح، فى النهاية للمتحدث الرسمي أن يظهر، وأن يتظاهر بأنه علة ذاته Causa Sui، بأنه علة ما ينتج سلطته، كأن الجماعة التى تجعل منه متقدداً لسلطات ليست موجودة - لو، على أية حال، ليست موجودة وجوداً كاملاً، بوصفها جماعة ممثلة - إذا لم يكن هو موجوداً لممثلها". لفظر فى ذلك بيير بورديو: بعبارة أخرى، محاولات باتجاه موسيولوجيا انعكاسية، ترجمة أحمد حسان، الناشر ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة الطبعة الأولى، ص ٢٦٤. إن عمليات التمثيل الرمزى ليست قسراً على قادة الجماعة أو المؤسسة الدينية أى على المفوضين أو الوكلاء أو الناطقين باسمها، بل ثمة تمثيل بالانتماء لها ولاسيما رجال الدين، حيث يبدو وكأن محض الانتماء لها يتيح هذه الوكالة، أو النيابة للرمزية عنها، وعما تمثله وتدافع عنه من المصالح الرمزية والاجتماعية والسياسية. من هنا يمكننا فهم النزعة للتماهى بين أنماط المؤسسة وسلطاتها، وبين المنتمين إليها من خلال إنتاج الخطاب الدينى وآلياته، ولذى يبدو وكأنه نطق باسم تاريخ المؤسسة، وسلطاتها، وإنجازاتها .. الخ. ولأنك أن هذه الاستراتيجية هى جزء من إعاقات تطوير الخطاب والمؤسسة والسلطة الناطقة باسمها.

والإفتائية والأهم الفقهية. أن مدح الذات المؤسسية والسلطة المنبثقة داخلها، يشكل عقبة بنائية وفكرية إزاء إعادة التقويم النقدي للأداء المؤسسي، وللاتجاهات الفكرية السائدة داخلها، بل ويحول دون معرفة مكامن الخلل المؤسسي، وفي نظام وآليات إنتاج الخطاب داخلها. إن الربط بين رجل الدين، والمؤسسة الدينية، يمثل استراتيجية ترمى إلى الحيلولة دون وضع الإنتاج الفقهي والتأويلي والإفتائي والوعظي كموضوع للنقد والتقويم الأكاديمي، أو السياسي. تبدو هذه النزعة وكأنها بمثابة فرض عصمة على الإنتاج البشري حول الدين، وعدم إخضاعه للمساءلة الفقهية والتفسيرية .. إلخ.

يبدو أيضاً أن البعض يحاول تطويق الحوار حول ضرورات الإصلاح الديني - والسياسي - من خلال استراتيجية للمناورة ترمى إلى تناول موضوع أزمة الخطاب الديني وتطويره من خلال الجوانب الأكثر عمومية وغموضاً، واللجوء إلى اللغة الدفاعية والتبجيلية، وذلك للحيلولة - ربما - دون إجراء دراسات أكاديمية حول غالب الخطابات الدينية السائدة - أو بعضها - ومعرفة أزمة الخطاب، والأعطاب التي تشوبه، حتى لا تكشف الدراسات الموضوعية، والأكاديمية الطابع، ضعف مستويات بعض الخطابات الذائعة حول الأنساق الاعتقادية، والتشريعية، والقيمية من المنظورات التفسيرية والتأويلية والفقهية والوعظية. ثمة هشاشة وإنشائية تسم هذا النمط من الخطابات التمجيدية للذات، والاكتفائية، وهي سمات ينتزه عنها الدين العظيم ومحمولاته القيمية، ومبادئه، وعقائده السمحة التي تشكل لغة غالب الخطاب ومجازاته وعلاماته تأويلاً لا يرتقى إلى عظمة النص المقدس ومحمولاته.

إن سيطرة بعض الخطابات الدينية للتقليدية والمتزمة هو تعبير معقد عن المصالح، وإنتاج نمط من المعارف والوعي الديني المصاحب لها، والتواطؤ من قبل مستهلكي الخطاب، وصحيح ما ذهب إليه ميشيل فوكو في أحد دروسه في الكوليج دوفرانس عامي ١٩٧١ - ١٩٧٢ نظريات ومؤسسات جزائية - ليس ما يربط السلطة والمعرفة ببعضهما هو لعبة المصالح أو الأيديولوجيات فقط، فالمشكلة لا تتمثل فقط في أن نحدد كيف أن السلطة تجعل المعرفة خاضعة لها وتستخدمها من أجل غاياتها أو كيف أنها تتطبع فوقها وتفرض عليها مضامين وتحددات أيديولوجية. ما من سلطة بالمقابل تمارس دون انتزاع وتملك وتوزيع أو

احتجاز لمعرفة ما. على هذا المستوى، لا توجد المعرفة من جهة والمجتمع من جهة أخرى أو العلم والدولة، بل الأشكال الأساسية لـ "السلطة - المعرفة".^(١٩) إن عملية انتزاع وتملك وتوزيع أو احتجاز المعرفة على مستوى المؤسسات الدينية والسلطات المنبثقة عنها، هي جزء من استراتيجيات المؤسسة في علاقتها بجمهور الأتباع المنتمين للديانة، أو المذهب، ولأنماط الخطاب الديني الذي تعتمده وتكرسه. نستطيع أن نلاحظ أيضاً أن استراتيجيات السيطرة التي يمارسها وكلاء ونواب الجماعة بتعبير بورديو أو السلطة الدينية، من خلال الرموز واحتكار التفسيرات والتأويلات والشروح الفقهية واصطلاحات الأصول، يتحول عبر معمارات تاريخية، ورسوخ التقليد كسنة فكرية وتفسيرية و"تأسيسه" داخل المؤسسة، إلى شيوع إدراك ملتبس بين حدود الأنا الشارحة - الشخصية أو الجماعية أو المذهبية - وبين الحرم الرمزي للنص المقدس والسوى الذي يشكل موضوعاً لشروحاتها، ويستمد الشراح، على المتون قوة رمزية هائلة على الأصعدة السياسية والدينية والثقافية، ويناورون مع النخبة السياسية الحاكمة وسلطة جهاز الدولة، وينفذون ببراعة - فى أحيان - إلى مناطق الثغرات والضعف فى استراتيجيات السيطرة السياسية للصفوة والدولة، وملء الفراغات السياسية والثقافية من خلال مد مساحات نفوذ سلطة الخطاب الديني المحافظ على دوائر مستهلكيه، وغيرهم بجعل الخطاب سلطة معيارية يتم من خلاله تقويم الرؤى الفكرية والمذهبية والإبداعية والأخلاقية الأخرى.

إن خطاب المؤسسة الدينية الرسمية، وجد مزاحمة وتحدياً من الخطابات والإسلامية الراديكالية فى نقدها لسياسات بناء شرعية الصفوة الحاكمة، والنظام السياسى، من الإخوان المسلمين، وحزب التحرير الإسلامى المعروف بجماعة الفنية العسكرية، وجماعة "المسلمون" المعروفة إعلامياً، بالتكفير والهجرة، والجهاد، والجماعة الإسلامية .. إلخ. إن الخطاب الإسلامى السياسى الراديكالى شكل تحدياً لخطاب المؤسسة الرسمية من خلال تأثيره، ونفوذه على بعض شرائح الفئات الوسطى - الوسطى، والوسطى - الصغيرة، منذ هزيمة ٥ يونيو ١٩٦٧،

(١٩) ميشيل فوكو: "دروس ميشيل فوكو" ترجمة محمد ميلاد، الناشر دار توبقال للنشر،

لادار البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٩٤ ص ١٣ .

بكل آثارها على الحقلين الدينى والسياسى^(٢٠). إن الصراع بين خطاب المؤسسة الدينية الرسمية - وبالأحرى خطاباتهما - وبين الخطابات الدينية الإسلامية الأخرى يشكل أحد أبرز ملامح المشاهد الدينية، والسياسية فى مصر، ومجتمعات عربية وإسلامية عديدة. إن الخطابات الإسلامية السياسية الراديكالية، حركت نزعة هجومية لبعض الخطابات الإسلامية السياسية داخل المؤسسة، وأنتجت شكلاً من التقارب بين هذا النمط، وبين خطاب الإخوان المسلمين، وبعض الخطابات الأخرى وبين راديكاليات أصولية للجماعة الإسلامية والجهاد، بل وتقرب من خطاب بن لادن والقاعدة إزاء الولايات المتحدة الأمريكية والغرب عموماً قبل وبعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١ فى واشنطن ونيويورك.

السؤال الذى نطرحه فى ضوء ما سبق من اعتبارات لماذا لم تتم الاستجابة للمطالب الإصلاحية الدينية والسياسية معاً؟

إن المطالب الدينية والسياسية، التى ترفع لواء الإصلاح لم تشكل طلباً فعالاً - إذا شئنا استعارة التعبير من حقل مفردات واصطلاحات الاقتصاد - وضاعطاً على المؤسسة الدينية الرسمية أو المؤسسات السياسية فى الحالة المصرية. إن الخطاب الإصلاحى لا يشكل فى ذاته ضغطاً إذا كان تعبيراً عن أصوات فكرية مستقلة وليبرالية، وإنما يستمد ضغطه من تحوله إلى مادة للاستهلاك الاجتماعى والسياسى من قبل بعض القوى الاجتماعية ذات التأثير، أو إمكانية ذلك.

إن دعاوى الإصلاح الدينى والسياسى، ظلت أسيرة لغة ورطانات مجموعة محدودة من الجماعتين الثقافية والسياسية. ولعل ضعف مطالب الإصلاح فى مصر، يعود إلى غياب آليات تجعله مؤثراً فى ظل شيوع أنماط من السلفية الفكرية والأيدولوجية كما سبق وأن ذكرنا منذ أوائل عقد الثمانينات،^(٢١) مثلت ولا تزال أغللاً ذهنية وفكرية راديكالية لدى بعض قادة ومنظرى جماعات وأحزاب سياسية عديدة. ثمة

(٢٠) انظر فى ذلك، نبيل عبد الفتاح "المصحف والسيف، صراع الدين والدولة فى مصر" الناشر مديولى القاهرة، ١٩٨٤.

(٢١) انظر فى ذلك مؤلفنا "المصحف والسيف: صراع الدين والدولة" المرجع سابق الذكر.

جمود جيلى، بل شيخوخة جيلية وفكرية ونسقية حالت دون فتح أبواب التجديد والحوار العام الجاد والرصين حول قوائم الأعمال الأساسية التى تواجه مصر المجتمع والدولة فى إطار عالم متحول ومعولم.

إن دعاوى الإصلاح، والتجديد عموماً تحمل دوماً تهديداً جيلياً أحياناً، وتهديداً لمجموعات من المصالح، وأبنية القوة داخل الحقول السياسية والدينية والاجتماعية والثقافية، ومن ثم تجد مقاومات ضارية من داخل المؤسسات المطلوب إصلاحها من خلال منظومة المصالح المسيطرة داخل المؤسسة أو الحقل السياسى والدينى. وغالباً ما يبرز التواطؤ من قبل مستهلكى خطاب المؤسسة الدينية والسياسية السائدة، والسلطة الرمزية التى يمارسها وهى سلطة تفترض - بحسب بورديو - الاعتراف، ويعنى بهذا التعبير إساءة معرفة العنف الذى تتم ممارسته من خلالها. ومن ثم، فإن العنف الرمزى للمفوض - من المؤسسة أو السلطة - لا يمكن ممارسته إلا بواسطة هذا النوع من التواطؤ الذى يمنحه إياه، بتأثير إساءة المعرفة الذى يُشجع الإنكار، أولئك الذى يمارس عليهم هذا العنف^(٢٢) من هنا تبدو صعوبة الاستجابة من النخبة السياسية الحاكمة - والمعارضة - والمؤسسة الدينية الرسمية لدعاوى الإصلاح، بل وهذا الهامش من التواطؤ من المستهلكين للخطاب الدينى من فرط استهلاكهم وتشبعهم لهذا النمط أو ذاك من أنماط الخطاب الدينى، واعتيادهم على أساليب السيطرة الرمزية^(٢٣).

(٢٢) انظر فى ذلك، بيير بورديو "عبارة أخرى" للمرجع السابق، ص ٢٧.

(٢٣) انظر بيير بورديو، وج. د. فاكونت، أسئلة علم الاجتماع، فى علم الاجتماع الانعكاسى، ترجمة عبد الجليل الكور ومراجعة محمد بودورو، دار توبقال البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص ١٢٥ ويذهب إلى "أن كل سيطرة رمزية تفترض من جانب أولئك الذين تمارس عليهم شكلاً من التواطؤ الذى ليس خضوعاً استكانياً لقسر خارجى، ولا تشبثاً بقيم. (...) والخاص فى السيطرة للرمزية يكمن بالضبط فى كونها تفترض من جانب ذات الذى يتلقاها موقفاً يحتوى البديل العادى للحرية والقسر، انظر هامش ٩٣ ص ١٢٥ المرجع السابق ذكره.

إن التواطؤ من قبل جماعات المستهلكين للخطاب الدينى من الأهمية بمكان فى فهم بعض دوافع عدم الاستجابة لدعاوى الإصلاح والتغيير .

من ناحية أخرى، فإن أية خطابات أو سياسات تعليمية دينية، أو مناهج وأساليب وآليات إنتاج الخطاب الدينى - شأن أى خطاب سياسى وثقافى واجتماعى - هى جزء من أبنية القوة وشبكتها والمصالح التى يتم تداولها داخل المؤسسات الدينية الرسمية، واللا رسمية. من هنا يمكن تفسير دفاع بعض الجماعات عن سيادة ونفوذ سلطة الخطاب الدينى السائد بسماته العديدة التى تدور حول الجمود والنمطية والآلية، وشيوع بعض الخرافات بين أعطاف ونمط وإرشادات وتعليمات وأوامر الخطاب الدينى لبعض الدعاة، رجال الدين ، بل ثمة بعض الأساطير التى سادت بوصفها هى العلم فى بعض المراحل التاريخية لا تزال حية وحاضرة من خلال بعض الخطابات الوعظية، بل وفى بعض المناهج التعليمية الدينية المؤسسة على نصوص فقهية تراثية مثلاً^(٢٤). إن بعض الخطاب الدينى السائد يقدم أساطير على أنها بمثابة حقائق علمية ثابتة وكأن العلم الطبيعى ثابت فى معطياته وقوانينه ولا يتطور !.

إن البعض من رجال الدين وراء خلط شائع بين الخطاب الدينى - بوصفه منتجا بشرياً - وبين الحقائق المطلقة، بل وأحياناً، وكأنه تعبير عن المقدس والسنوى. أى دعوة للإصلاح فى بنية الخطاب، أو نقده غالباً ما يشكل تهديداً وخطراً لمصالح أشخاص وجماعات وزمر من رجال الدين أو المؤسسة، تشكلت معهم ومعها مصالح وسلطات ، ومن ثم يشيع لدى بعضهم الخلط بين آرائهم وتأويلاتهم البشرية للنصوص المقدسة أو السنوية، وبين مطلق النص المقدس والسنوى. إن إضفاء غلالة من الارتباط بين المقدس والدهرى - من التفسيرات والتأويلات - تبدو كآلية هجومية على آراء وانتقادات الآخرين. ثمة مواجهة لكل دعوات الإصلاح الدينى بالهجوم المضاد والضارى الذى وصل إلى اتهامات خطيرة بالإلحاد ، والكفر الذى ينبع عن الملة والعياذ بالله .

(٢٤) انظر فى ذلك، علاء قاعود : نحو إصلاح علوم الدين، للنشر مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة ، ١٩٩٩ .

إن بعض الاستجابات الخطابية التي رصدنا بعضها فيما سلف، تشير إلى فجوة في طرائق تحليلنا، بل وفي الحس السياسى والدينى للتغيرات العولمية الحاملة معها احتمالات عديدة لقطيعة معرفية وتاريخية وفكرية - بل وفي الذاكرة الإنسانية - مع مراحل تاريخية لتطور العقل والمعرفة والإدراك والذاكرة الإنسانية ، سيما بعد مرحلة الاستتساخ البشرى التى تم الإعلان عن بعضها فى ديسمبر من العام المنصرم ، ثم فى عام ٢٠٠٣ ، بكل ما ستطرحة من أسئلة حادة وغائرة فى مساسها بمعتقدات وأفكار وطقوس وتواريخ للأديان ، والخطاب الدينى. من هنا نستطيع أن نلمح ردود الفعل الغاضبة، والتي تميل فى بعضها للتحريم، والمثيرة لاندفاعات اللغة المتوترة، والقطيعة التى تصاغ بها خطابات رفض الاستتساخ ، والأهم لأنماط الردود التى لا يعدو بعضها سوى أن يظل مجرد تكرارات لأنماط من رفض التطور العلمى المذهل فى مراحلهِ الفارقة من قبل المؤسسات والسلطات الدينية- الرسمية المسيحية والإسلامية ، وبعض القادة والزعامات السياسية كما حدث مع إعلان جماعة الرائيلىين استتساخ أول وثانى طفلين فى تاريخ الاستتساخ البشرى والحديث عن استتساخات جديدة سيعلن عنها خلال الشهور العديدة من عام ٢٠٠٣ وما بعدها ... الخ.

إن التطور العلمى والتقنى المذهل الذى ينتج اكتشافات علمية هائلة كخريطة الجينوم البشرى، والاستتساخ، وما بعد هذه الاكتشافات التى سيبيح بها العلم فى المستقبل من السنوات والعقود، ستشكل تحدياً بالغ الأهمية والعمق لتاريخ من الأنساق الفكرية والقيمية والعادات والأخلاقيات، والمصالح السائدة. إن الاستجابة لهذه الأنماط المستجدة من التحديات تتطلب إحداث تغيير فى الحساسيات السائدة، والذائقة، والمنطلق، بل فى اللغة وأساليب التفكير ومناهج النظر والرؤى للكائن البشرى وحياته وعلاقاته، وفى أشكال القوة والسيطرة السياسية والرمزية.

إن ردود الفعل السلبية إزاء الاستتساخ البشرى من المؤسسات الدينية وخطاباتها، والمؤسسات السياسية الحاكمة تبدو، وكأنها تعبيرات نمطية للسلطات السياسية والدينية إزاء كل تحولات كبرى وجذرية فى

مجال العلم، باسم النطق بسلطة الأخلاقيات، والدين والمصلحة العامة للإنسانية أو المجتمعات .. الخ.

خطابات قيل بعضها كردود أفعال سابقة في تاريخ تطور العلم، وتم تجاوزها ولم تؤثر على مساراته وتحولاته. إن التحديات التي تواجه الخطابات الدينية والسياسية والأكاديمية، عديدة، وتتكاثر وتتراكم، ولا تزال الاستجابة لدينا محدودة، وضعيفة في غالبها. إن إصلاح بنية الخطاب وموضوعاته وآلياته يجب أن تكون جزءاً من مجموعة التحولات البنائية التي تتم حولنا في عالم معولم، وفي أقاليم متغيرة، وبما يؤدي لتجديد الفكر والخطابات الدينية والسياسية.

الفصل الثاني

المابعديات والأديان

الأسئلة غير المفكر فيها:

تمرين نظري ابتدائي حول أسئلة وظواهر الفوضي،

ومحاولة للعب والاستمتاع بها

أولاً: محاولة لقراءة المعاني والأفئدة المراءوغة:

يبدو العنوان طويلاً، وربما مألوفاً لدي البعض، وربما غير مألوف أو مستساغ أو غامض أو تهكمي Parody، أو ينطلق من المحاكاة التهكمية للغة ما بعد الحداثية، وربما يمثل نقيضاً للنمط المنتج للنصوص السائدة ومنهجياتها سواء في الكتابة السياسية، أو تلك التي تدور في مدارات الحقل الديني، ونصوصه التأويلية أو التفسيرية، وذلك في تقديري حق، فإنه يمكن للمرء أن يتمرد رافضاً كتابة كهذه، أو نصاً كهذا، وهذا حق، فلكل طريفته ولكل حقائقه ونظراته، إن محاولة طرح أسئلة الشرط ما بعد الحداثي - إذا شئنا استعارة ليو تار - وظواهره وموقع الأديان في إطارها، ومدي انعكاس أزمنة ما بعد الحديث علي الأبنية الدينية وموارسها، وأنماطها السلوكية وأنساقها القيمية، لا يمكن أن تصح من خلال أنساق الأسئلة القديمة مغلقة أو مفتوحة، كلية، أو ذراتية، أو جزئية أو نواتيه خذ ما شئت من الصفات، ومن للمواقف الإدراكية إزاء موضوعنا. كيف نبدأ هنا في ظل الصور والاحتمالات الأخرى التي توصلنا إليها حول انعكاسات العولمة حول الدول القومية، والمجتمع المدني^(٥)، والبيادر التي تلوح عن كائنات اجتماعية ومؤسسية جديدة ربما لم نوفق في صوغ مسميات لها؟! أود أن أقول بداية إن العولمة هي مجموعة من العمليات والتفاعلات، والتحولات داخل العالم ما بعد الحديث، ربما هي افتتاحية تشكيلية أو تكوينية أولي لوصف ما بعد الحديث، والمابعديات تشكل عصوراً صعبة التحديد، وتنفلت عن الأطر والمناهج والتصورات التي صاغت وصيغناها في محاولة فهمنا للعالم ولأنفسنا وظواهرنا ولغتنا، وأفكارنا، وأساليب تفكيرنا ومناهجه ومعانيها، وكلها لم تعد صالحة كلياً لوصف ما بعد الحديث، أو ما بعد الحديث وما بعد المجتمع الصناعي وما بعد.. بعد المجتمع الصناعي التي ترهص بها ظواهر وتحولات الدنيا القادمة.. إن أي محاولة تحليلية واصطلاحية

(٥) انظر في ذلك، مولفنا "اليوتوبيا والجحيم، قضايا الحداثة والعولمة في مصر"، القاهرة

المركز القبطي للدراسات الاجتماعية ٢٠٠١، من ص ١٨٢ إلى ص ٢٠٥.

لوصف ما يحدث حولنا وبنا وما بعده تتجاوز سمت التواضع إزاء ما زعمت أو خيل لها أنها قادرة أن تصفه تبدو مغامرة ونزقة لأن الوصف والتحليل الكامل أو الناجز يبدو عصياً على إمكانية التحقق، في العصور المابعدية حيث لا يقينيات فلسفية أو نظرية أو أخلاقية مدنية كي نستطيع وضع التعريفات الجامعة المانعة حولها، فلا شيء جامع ومانع في هذه اللحظة القلقة، غير المحددة، اللابينية التي تحدث حولنا وبنا، وعلينا حيث يذهب إيهاب حسن إلي أن زمن ما بعد الحديث، هو زمن استحالة التحديد (مارجريت روز ما بعد الحداثة ص ٤١) ت أحمد الشامي هـ. عامة للكتاب ١٩٩٤^(٩)، وما بعد الحديث وفقاً لهيبداج الذي يذهب إلي "أن ما بعد الحديث" هو الحداثة الخالية من الأحلام والآمال التي مكنت البشر من احتمال الحداثة، وهي حالة من فقدان المركزية، من التشعب، نساق فيها من مكان إلي مكان عبر سلسلة متصلة من السطوح العاكسة كالمرايا المتقابلة تجذبنا الدال rSignifie الجنون، ويصفها هيبداج لاحقاً أيضاً بأنها التلفيق bricolage والمعارضة محاكاة الأشكال السالفة ومزجها Pastiche، والمجاز أو الرمز allegory والفراغ المفرط في العمارة الجديدة (المرجع السابق ص ٤١). ويصف بولليارد الحداثة - ١٩٨٣ - في كتاب نشره هال فوستر post - modern cultural بأنه "لا بد وأن يحدث تغيير ما، إن حقيقة الإنتاج والاستهلاك الفلوسفي والبروميثي (وربما الأديبي) تحل محلها حقبة "بروتينية" من الشبكات، حقبة نرجسية بالغة التنوع تنتم بكثرة العلاقات والاتصالات والتلامس والاستجابة والتداخل العام الذي يقرن بعالم الاتصالات. فبفضل الصورة التليفزيونية، تصبح أجسامنا والكون المحيط بنا بأكمله بمثابة شاشة تحكم" (المرجع السابق ذكره ص ٩٣). ويذهب Alain Tourine في مؤلفه - The post industrial Society to Tomorrow Social The post History, Class, Conflict, and Cultural in the programmed Society 1989، إلي أن شكلاً جديداً من المجتمع يتشكل الآن، وهذه المجتمعات الجديدة يمكن وصفها بلفظ "ما بعد الصناعي" للتأكيد علي الفرق بينها، وبين المجتمعات الصناعية التي سبقتها رغم احتفاظها ببعض

(*) اعتمدنا على مؤلف مارجريت روزا الوارد في المتن في بعض الاقتباسات الواردة به، ومسندة إليه.

سمات تلك المجتمعات السابقة - في كل من الدول الرأسمالية والاشتراكية ويضيف تورين: "يمكن وصف هذه المجتمعات بأنها تكنوقراطية نظراً للقوة المهيمنة عليها. ويمكن أن نعرفها بأنها مجتمعات مبرمجة حسب طبيعة أساليب الإنتاج والتنظيم" (انظر المرجع السابق ص ٣٤). إن محاولة الإمساك بسمه أو نعت للعصر ما بعد الحديث تبدو صعبة معقدة، وحتى العولمة هي عمليات وصيرورات، وأسئلة وثمة محاولات تعريفية وتساولية ولا تحديدية. واحد من أقطابها الكبار يتساءل (إيهاب حسن) "أهناك تسمية أفضل من عصر ما بعد الحديث؟ أنسميه العصر الذري، أو عصر الفضاء، أو عصر التليفزيون أو العصر السيموطقي أو عصر التفكير أم نسميه "عصر استحالة التحديد" (انظر المرجع السابق ص ٦٠). غير أن ثقافة الباحثين يرون أن مفهوم ما بعد الحداثة، ذاته عرضة للتفسير كغيره من المفاهيم بمعنى أن فترة ما بعينها هي استمرار وانفصال في آن واحد. من ثم نحن بحاجة كما يري البعض - إيهاب حسن ومارجريت روز - إلي أن ننظر إلي ما بعد الحداثة بمنظاريين هما منظار التشابه والاختلاف، والوحدة، والتمزق، أو التبعية والتمرد. غالب الباحثين يركزون علي بعض السمات الإجرائية كاستحالة التحديد ناهيك عن خصيصة عدم اليقين التي تسم عمليات تحول فارق في العالم والكون وفي الطبيعة والإنسان كما سنبين فيما بعد.

يحدد إيهاب حسن خمس أفكار عن ثقافة ما بعد الحداثة في مقال له عام ١٩٨٠. وتتسم هذه الأطروحات وفقاً لمارجريت روز - في المؤلف آنف الذكر - بخاصيتي استحالة التحديد والتفكيك وهي:

١- "يعتمد تيار ما بعد الحداثة علي تجاوز الصبغة الإنسانية للحياة الأرضية بصورة عفيفة، بحيث تتجاذب فيها قوي الرعب والمذاهب الشمولية، والتفتت والتوحد، والفقر والسلطة، وربما أدي ذلك في آخر المطاف إلي بداية عهد وحدة الكوكب الأرضي، عهد جديد يتحد فيه الواحد مع الكثرة".

٢- "ينبع تيار ما بعد الحداثة من الاتساع الهائل للوعي من خلال منجزات التكنولوجيا التي أصبحت بمثابة حجر الأساس في المعرفة الروحية في القرن العشرين.. ونتيجة لذلك أصبح الوعي ينظر إليه علي أنه معلومات، والتاريخ علي أنه حدوث، وتلك رؤيا متناقضة ظاهرياً كما يذهب إيهاب حسن".

٣- في الوقت نفسه يتبدى تيار ما بعد الحداثة في انتشار اللغة كمفهوم إنساني، وفي غلبة الخطاب والعقل.

٤- يمكن التمييز بين ما بعد الحداثة في الأدب وما سبقها من حركات الرواد قبل النكعبيية والمستقبلية والدادية والمريالية وغيرها كما يمكن التمييز بينها وبين الحداثة، حيث إن تيار ما بعد الحداثة ليس أولمبيا كتيار الحداثة (الذي يقع في برج عاجي) ولا بوهيمياً جامحاً كالدادية.. إن ما بعد الحداثة يوحى بنمط جديد من النقاء الفن بالمجتمع.

٥- يستطلع تيار ما بعد الحداثة إلى الأشكال المفتوحة، المرحلة، والطموحة، والانفصالية، والمتروكة وغير المحدودة لتكوين خطاب مؤلف من شظايا، أو تكوين أيديولوجية التصدع التي تعدد إلى الحل والفض وتستطلق الصمت، رغم كل ذلك فإن تيار ما بعد الحداثة ينطوي علي عكس هذه المكونات ونقائضها، وكان مسرحيتي waiting for godo والإنسان الفائق" أو Super Man تتجاوبان فتجد الأولى صدي - إن لم تكن إجابة- في الثانية. وهناك كما تذهب مرجريت روزا وإيهاب حسن يسود عدم التحديد. وبعد ذلك ذهب إيهاب حسن إلى أن المحددات الخمسة السابقة لا تساعد علي التمييز بين ما بعد الحداثة والحداثة، ويخلص كما تذهب مرجريت روزا إلى مقولة تفنقر ذاتها إلى التحديد الدقيق مفادها:

أ - إن النطاق الثقافي لما بعد الحداثة يوحى بشدة بالتعددية النقدية.

ب - وإن التعددية النقدية المحددة تعد إلى حد ما رد فعل عكسي للنسبية المفرطة واستحالة التحديد الذي يؤدي إلى المفارقات وهما "النسبية" و"اللاتحديد" جوهريان في ما بعد الحداثة، وأن تلك التعددية هي محاولة لاحتوائها"، وفي هذا نلمس إشارة إلى استحالة التحديد في مذهب ما بعد الحداثة. ويذهب جان فرانسوا ليوتار إلى: "إن تيار ما بعد الحديث يناهض استحواد الصفوة علي السلطة والمؤسسات، ومن سبل المناهضة في رأي ليوتار "تفتيت الكيان الاجتماعي إلى شبكات مرنة قوامها التلاعب اللغوي لا العمل التواصلي الذي يعتبره هابرماس وسيلة لتحقيق الاتفاق". (م.س.ذ - ص ٩٦). في أبريل عام ١٩٨٤ كتب ليوتار في إعلان مبادئ أجد له معرض "Les immatériaux 1985" ما يفيد أن

العصر الحديث يعد عصرًا يري فيه الإنسان نفسه سيدًا للمادة، أما في العصر ما بعد الحديث يتساءل الإنسان عن هذه السيادة، ويعيد صياغتها علي هيئة تفاعل بينه وبين المادة حيث لم تعد له السيطرة والتحكم فيها". وبعد ذلك ذهب إلي التقيض حيث قال في postille aux pecits (فبراير ١٩٨٤). أن مشروع الحداثة لم يعد ناقصاً فحسب بل لقد مات وقضى عليه "العلم التكنولوجي الرأسمالي" الذي كان فيما يبدو حريصاً علي إحياء المشروع، وفي هذا القول تبدو المادة وكأنها هي المسيطرة بدلاً من الإنسان أو التفاعل المشترك". (م. س. ذ ص ٧٦). مزيد من السرد البسيط، مزيد من الاقتباسات، مزيد من التناص والقوضي في المفاهيم المستحيلة التحديد أو العvisية. عليه أو المنفلتة عن أطرها وعوالمه. ذهب فردريك جيمسون في دورية new left Review (١٩٨٤) في مقاله: postmodernism, or the cultural logic of capitalism إلي أن ثيارات ما بعد الحداثة افتتحت بالرخيص والسوقي كمسلسلات التلفزيون وثقافة الأعمال الفنية المبتذلة، والإعلانات والموتيلات وعروض الترفيه المسائية المتأخرة، وأفلام الدرجة الثانية من هوليوود، وما يسمى بالأدب الشبيه (أو المناظر) الذي تولد عنه سيل من المطبوعات الرخيصة مثل قصص الرعب والروايات الغرامية والسير الشعبية والروايات البوليسية وروايات الخيال العلمي والفانتازيا.. كل هذه المواد لم تعد مصدراً للاقتباس منها كما كان جويس Joyce أو ماير Mahier سيفعلان لو شهداها، بل إن هذه المواد أصبحت تغوص في أعماق عمليات ما بعد الحداثة وتتوحد بها (م. س. ذ. ص ٧٧). هذه للمحاولات التعريفية النازعة لوضع سمة ما، أو صفة ما لما هي ما بعد حديث تتجلي فيها وعليها عدة سمات أولها: صعوبة التحديد، وثانيها: أن مصطلحي ما بعد التصنيع (١٩١٤) وما بعد الحديث (١٩٣٤) ينطويان علي استمرار للتصنيع، والحديث وما بعدهما فما بعد الحديث Post Modern من ضمن تفسيراته أنه "انفصال" عن الحديث أو استمرار له (مارجريت روز: م. س. ص ١١) وPost تشير إلي (الانفصال من مكونات الحديث أو استمراره أو بوصفها مزيجاً من الإثنين أو جدلية للانفصال والاتصال

(م. س. ذ ص ٢١)^(٩). من هنا نجد عدداً من المراوحت بين ما هو حديث، وما هو صناعي، وما بعد حديث وما بعد صناعي في كافة الكتابات ما بعد الحديثة سواء لدي إيهاب حسن، أو جان فرنسوا ليوتار، أو "دانييل بل" ومن دار في مداراتهم الفلسفية والمفهومية. وغالب هذه الكتابات سواء في تأصيلاتها لأصول أو جذور ما بعد الحديث تتفاوت سواء في تتبع دورة تحولات المصطلح وسياساته وارتباطاته الاصطلاحية والمفاهيمية، وهو أيضاً شأن محاولات التنظير للعلومة الاقتصادية. ثمة غموض، ونحل شتي تسعى للسعي نحو الجذر الأول وفروعه وتحولاته، يبدو وكأنها نزعة للإمساك بنقاء اصطلاح ما، وهي نزعة تبدو عليها روح تصوفية غامضة، فللمصطلحات دورات حياة وموت ويعث وتحول ونقاء وبساطة وتركيب وتشوش وغموض، وانفصال عن الجذر الأول، وفروعه.. إلخ. العلومة هنا تبدو وكأنها محاولة وصفية - تحليلية - للتعبير عن المجتمع ما بعد الصناعي، وبدايات المجتمع ما بعد.. بعد الصناعي المعلوماتي - الاتصالي. نعم.. نحن الآن في مرحلة أخرى من عدم التحديد، بل وعدم القدرة النظرية عليه^(١٠)، بل وأكثر من ذلك كل محاولات التعريف تبدو وكأنها مزج بين نقائص، ومحاولة فاشلة حيناً وغير مكتملة أحياناً للوصف والتحليل والتكريب أو فلسفة فخورين جهولين أنها عصف بالأفكار وعليها من كتابات ريادية. هنا نحن نعود إلي مصطلح نقیض ومفترض اندثاره أو كمنه وخفاؤه، ها أنذا أمارس العربدة النظرية، وأتمتع ببث الفوضي ولم لا؟ إن غالب ما كتب عن ما بعد الحداثة وما بعد الصناعة انطلق من أفق

(*) توسعت في الاقتباس من المرجع المشار إليه في المتن لانتوائه على إشارات دالة، وهامة لصعوبة تعريف وتحديد ما بعد الحديث، والمابعديات، بصفة عامة، التي ستسم مراحل التحول الكبرى التي تتم في عالمنا المعول والمتغير، والعصى على الإمساك النظري أو الوصفي لتحولاته.

(**) من أبرز الدلالات على تأثير عمليات التحول، أن الموجة الغربية النقدية الأولى حول انعكاسات العلومة على الهويات وأزماتها في جنوب العالم، وظواهر التمييط الثقافي، ترجعت لأن عمليات العلومة وثررة للمعلومات والاتصالات كشفت عن نقائص للموجة النقدية الأولى التي ترجعت.

نظري وتصوري، بل ومشكلات تصورية ونظرية ومفاهيمية وإدراكية وصيغت في عالم ثنائي القطبية، عالم الصراع بين الرأسمالية والاشتراكية، عالم كانت للتصورات الفلسفية والنظرية حول العلاقة بين الإنسان والطبيعة والكون لا تزال تدور في فلك مفهوم الإنسان سيد المادة - بتعبير إيهاب حسن - والمسيطر المطلق عليها استغلالاً وتطويعاً واعتصاراً، ولم يكن قد تبلور الإدراك الجديد بانقلاب هذه العلاقة الأحادية للاستغلال الإنساني للطبيعة دونما مراعاة لتمردها وردود أفعالها إزاء هذه العلاقة. وهذا الأمر لم يكن محض علاقة مادية، وإنما هو علاقة وجودية، إنطولوجية. التصورات الفلسفية لما بعد الصناعي، وما بعد الحديث لم يكن يلوح في أفقها الفلسفي والنظري والسوسيولوجي إلا المجتمع الاستهلاكي، وربما المجتمع المتلفز، كما كتبنا ذات مرة، أو مجتمع المعلومات.. لم تكن للصيغة التركيبية الزوجية للراهنة قد أصبحت سيدة الدنيا، أي الزواج بين الاتصالي والمعلوماتي (ثورة التشكيلات العولمية). ما الذي نستطيع أن نلمسه الآن وأن نحوم حوله، ونحاول بصعوبة - وربما بغموض ولم لا - أن نصفه.. وهذا أمر صعب.. وهذا أمر معقد.. وهذا أمر لا نستطيعه أو أقدر عليه.. ولكن أحاول.. سأحاول مغامراً، ظلوماً، جهولاً، لأن هذا شأننا، وهذا مصيرنا. حسناً سأغامر، وأبدأ.. لا يمكن - من وجهة نظري - فهم ما يبدو أماننا أو يخيل إلينا من شبكات الفوضى في أنظمة الأفكار والمعارف الرؤي والقيم والنظريات في المجتمع الحديث - وربما ما بعده أو ما بعد بعده لازالنا في إطار المابعديات وهذه من عندي - دون العبور من النفق الفلسفي - وأحد المنطلقات الجسر، المدخل الذي يمثل العمل الفلسفي الغذ نسيجاً وحده الذي يعد أحد علامات العقود الثلاثة الأخيرة للقرن الماضي، وربما واحداً من أهم إبداعاته الفلسفية بلا نزاع في رأينا، هذا العمل يسمى la societe du spectacle للفيلسوف Guy debord الذي نشرته gallimar في عام ١٩٩٢، ثم تعليقاته التي صدرت في كتاب بعد ذلك ثمة فقرتان فلسفتان افتتاحيتان حاسمتان - في تقديرنا - حيث ذهب ديبور إلي أنه تقي المجتمعات التي تصود فيها شروط الإنتاج الحديثة تقدم الحياة نفسها بكاملها علي أنها تراكم هائل من الاستعراضات. كل ما كان يعاش علي نحو مباشر يتباعد متحولاً إلي تمثيل

nRepresentio" والفقرة الثانية تقول إن الصورة التي تتفصل عن كل مجال من مجالات الحياة، تندمج ضمن تيار مشترك، لا يعود ممكناً فيه استعادة وحدة هذه الحياة من جديد. الواقع المأخوذ جزئياً يتكشف في وحدته العامة ذاتها عن كونه - عالماً - زائفاً علي حدة، موضوعاً لمجرد التأمل.. يجد تخصص صور العالم نفسه، متحققاً، في عالم الصورة المستقلة، حيث يكون للكاذب قد كذب علي نفسه، إن الاستعراض عموماً، بوصفه قلباً عينياً للحياة، هو الحركة المستقلة لما ليس حياً. (انظر جي ديور (ت) أحمد حسان ص ٩ ط عربية أولي ١٩٩٤). المجتمع الحديث - وفي رأينا ما بعد الحديث وفي عصر الغرفة الكونية - نحن إزاء تباعد للمباشر، والإنساني، والتلقائي، والعفوي إلي مجموعة من التمثيلات والصور، وهذا التراكم من التمثيلات والاستعراضات والصور المنفصلة عن أصولها في كل مجال تندمج لتشكل تياراً مشتركاً لا يمكن معه استعادة وحدة الحياة.. وحدة الأصل بعدها. في إطار هذه التمثيلات والاستعراضات، والصور المنفصلة عن أصلها للوجودي في الحياة الإنسانية تبدو الأقنعة والاستعراضات خصيصة للمشاهد الإنساني، ومع ثورتي المعلومات والاتصالات، والإنترنت وطرق المعلومات السريعة والصور الزائفة، كما يقول بوليارد أصبحنا إزاء الوضع المابعد بعد حديث الذي نغامر بوصفه بالقول إننا الآن في عصر المجتمع التخيلي - المعلوماتي في Informational virtual society، والمجتمع ما بعد.. بعد الصناعي، وفي العالم الرقمي، وعصر ما بعد الاستنساخ الحيواني ثم البشري مؤخراً يا للهول! عصر إنتاج وتوليد الصور والتمثيلات والكائنات الحية - والعياذ بالله جل جلاله وعلت قدرته وشأنه سبحانه - عصر الشفرات، والسدال والمدلول.. إلخ.. وكلها أوصاف مؤقتة انتقالية غامضة، في العصر التخيلي - المعلوماتي - المرئي، المابعداتي، وتتداخل، عصور عديدة وتتعايش وتتفاض وتتصارع وتتنازع وتتنافس وتتفصل في ذات اللحظة. الحديث وما بعد وما بعد الصناعي، وما بعد بعده، لا نقاء هنا لا وصف دقيق لأمر عصية علي التحدي! ها نحن نعود لإيهاب حسن وصحبة المابعد حدثيين. ما هي ملامح هذه اللحظة ما بعد.. بعد الحديثة.. ما بعد.. بعد الصناعية في المابعديات المعولمة المتحولة

الصائرة إلي ما بعدها. كيف تنعكس علي الانساق الدينية عموماً، علي بنسب تاريخية من الشروح والتأويلات والتفسيرات يعاد إنتاجها وتستعاد كتقليد ينصاع إليه الناس في حياتنا المعاصرة؟

هنا نقدم تصورات أو شطحات - نستعذ بالله ربنا رب العالمين من شرورها طالبين اللطف منه والعفو والصفح والمغفرة - تخيلية حول انعكاسات العصر التخيلي - المعلوماتي - الرمزي ما بعد الحديث، ما بعد العولمي علي بنيات التأويل والشروح والفكر الديني؟ التفكير في غير المفكر فيه عربياً، أصبح أمراً مطلوباً حتي لا ندهمنا دهريات الأزمنة المتحولة. مرامنا هنا درس انعكاسات الدنيا المابعدية علي أنظمة التأويل والتفكير للأنظمة الدينية والمؤسسات والسلطات الناطقة باسم الدين والمؤثرة علي حياة عموم الناس من المؤمنين بالأديان كافة. وليست الأديان السماوية فقط، والمقصود هنا درس أو استشراف عمليات التغيير المجتمعية والكونية علي طرائق فهم وتفسير وتوليد المعاني والرموز من جماع النصوص والشروح والتقاليد والسلطات. وتتأسس محاولتنا علي أن هذا التغيير المجتمعي - الكوكبي يؤثر في النظرة إلي العالم ولاسيما تلك النظرة التي تنطلق من الأنساق الدينية، وثمة تحفظ أولي نسوقه هنا.. أنها محض تعميمات .. تعميمات.. نتناول الأمور في عمومياتها، وتتطلب فحصها وتحليلها علي كل نظام ديني علي حدة. لذا، وجب التحوط دفعاً للشبهات.

ثانياً: استعادة بدايات إثارة الدهشة حولها:

السؤال المحوري الذي يعاد طرحه الآن هل هناك حاجة للدين في العالم ما بعد الحديث وما بعد بعد.. في إطار العولمة والمجتمع ما بعد الحديث وما بعدهما، هل الحاجة لازالت مستمرة للدين أياً كان هذا الدين تسمية ونعتاً وتاريخاً وخصائصاً وتقليداً وأنظمة اعتقاد، كما ونمطاً معاشاً فردياً وجماعياً وأخلاقياً؟

السؤال القديم والتشكيك في وظائف الدين، بل في وجود رب العزة (جل جلاله تعالي ربي عما يافكون) كان موضعاً للشك وعدم الإيمان به من لدن تيارات إلحادية ودهرية وشكية قديماً وحديثاً ومعاصراً: تعايشت معها الأديان، وبعضها سقط ولازالت ظلاله جزءاً

من الحياة اليومية ويؤمن بها بعض الناس في أماكن عديدة من الكوكب، ولا زالت كثرة كثيرة وغلبة تؤمن بالأديان رغمًا عن ذلك؟

السؤال القديم يطرح اليوم في ظل غاشيات زلزالية، تحويلية عاتية غير مسبوقة ويبدو إدراك بعض رجال الدين والمتقنين والسياسيين تقليدياً ومسطحاً، ونمطياً، دون مستوى ونوعية التغير والتحول البنيوي الذي يسم عصرنا.

إن السؤال القديم يكتسب أهمية استثنائية في ظل سياقات انقلابية.. ما هي السمات الانتقالية الحالية للعالم ما بعد الحديث وما بعده حتي نري ونفحص السؤال القديم - الجديد في إطارها:-

١- الانتقال من التمثيلات والاستعراضات القيمية والسلوكية والاتجاهاتية المنفصلة عن أصولها الوجودية والكيانية الإنسانية إلي عصر إنتاج المخيلات، والأخيلة، والأعضاء البشرية، والاستئناس البشري.

٢- عصر استئناس الكائنات غير الإنسانية والبدء في إنتاج الكائنات الإنسانية بكل ما يثيره من إشكاليات وعوائق دينية وسياسية وأخلاقية.

٣- عصر نهاية الجغرافيا - ولاسيما الجغرافيا السياسية التي ستتدخل في دور الاضمحلال - وحيث ستسود وحدة الأسواق وانهيار الحدود... إلخ، كما يبرز الآن في عولمة الأسواق الاقتصادية، والسياسية، واللغوية والثقافية، والإعلامية.

٤- دخول العالم - مع الثورة المعلوماتية - الاتصالية الرقمية - إلي ما يسميه البعض عالم اللامكان. (انظر عرض مرسي عطا الله لكتاب وليام نوك *Bold new world the essential map to the twenty first Century* في مقاله "القرن القادم ورؤية مستقبلية" (صحيفة الأهرام العدد الصادر في ١٩٩٨/٨/٢ ص ١١).

٥- تفتت الانتماءات الفردية والجماعات من الكليات الرمزية Symbolic Totalities، والشموليات الإطلاعية إلي انتماء حول نويات (من نواة) أكثر صغراً... إلخ وهو ما يشكل جدلية جديدة إزاء عمليات العولمة.. إلخ.

٦- تقوم الشركات المتعددة الجنسيات، ومعها مراكز وجمعيات المجتمع المدني الكوكبي بالمشاركة في صناعة القرارات الكوكبية، بكل انعكاسات ذلك على مفهوم للدولة، وهياكل القوة واستراتيجيات السيطرة الرمزية، ونظام الشرعية ومصادرها.

٧- الوظائف التقليدية لرجل السياسة سوف تتغير، وما هي قد بدأت حيث يلعب دور القومسيونجي للشركات متعددة الجنسيات، وميسر الصفقات الكوكبية ووسيطها، وهو دور يتناسب مع عمليات التحول من الدول القومية إلى ما بعدها، وسيحل محله أدوار مديري ومنظمي الجماعات الكوكبية الرقمية المربثة التي تتكون عبر مواقع متعددة للإنترنت، وهي جماعات بدأت في التشكل حول موضوعات ذات اهتمامات كونية، متخصصة جداً تدير فيما بينها المعلومات، والأخبار، والتفاعلات والرؤى ومن ثم المصالح وهي جماعات لها مواقع رقمية وكودية على الإنترنت، وهي حالة ستتطور في المستقبل من العقود، وربما تأخذ طابعاً سياسياً معلوماً يتناسب مع مفهوم السياسة الذي سيسود وقتذاك.

٨- ستشكل الجماعات الرقمية - المرئية الكوكبية مراكز قوة في العقود القادمة، وستمارس تأثيرها الواسع النطاق كل في مجالها. كل ما سبق محاولة استشرافية، تخيلية للإمساك بهذا المسمى المابعد، المابعد حديث - المابعد صناعي - المابعد الإلكتروني - المابعد عولمي - المابعدى عموماً، والانتقالي غير القابل للتحديد والحصر والوصف.. إلخ. يظل السؤال القديم - الجديد ملحاً هل مازال للدين دور في عصور المابعديات؟ هنا سنحاول فحص عدد من الموضوعات:- هل لا يزال للدين دور؟- احتمالات تأثير المابعديات علي الدين؟ سنتناول هنا بعضاً من الاحتمالات نسوقها فيما يلي:

الحاجة للدين، وحدودها:

ظلت الإنسانية في تطوراتها المختلفة بحاجة للدين وضعياً كان أم سماوياً لارتباطه بالإجابة علي أسئلة الوجود والعدم والطبيعة والحياة والموت، وبقدرته علي الوفاء بالدور النفسي - الوجودي الذي يحتاجه الإنسان في حياته، وإيداعه. وكان الدين - أيا كان نعته وصفه ونظامه ونسبه وضعياً كان أم سماوياً توحيدياً - قادراً علي التجاوب مع أسئلة

المتطور، ومتكيفاً معها، وفي بعض الأحيان يبدو جامداً، وفي بعضها الآخر يبدو عفاً متجدداً في فكره وتفسيراته، وشهدت كافة الأديان عصور - حود وتخلف، وعصور تجدد وازدهار في الفقه واللاهوت والشروح والتأويلات. الحق أن الأديان اتصفت بخاصية فريدة ميزتها وهي القدرة علي التكيف والمواكبة والقابلية للاستمرار إزاء تحولات الثقافة والتقنية في عصورها المديدة والحق أيضاً أنها اتسمت بالقابلية للتكيف والاستمرار. ويبدو لي أن خاصية القابلية للتكيف والاستمرار - اللصيقة بالأديان عموماً والصماوية التوحيدية علي وجه التحديد - لازالت تتسم بديناميكية خالصة ومازالت قادرة علي الاستمرار وإعادة التكيف إذا ما استطاع. - إجابة تحديات المجتمع المابعدى، ومن ثم فنحن إزاء سؤال حول مدى ضرورة بنيات التأويل والتفسير والشروح وسلطاتها علي التفسير والتجديد والتسلح بعلم العصور المابعدية وإعادة تجديد الفكر الديني، دعونا نعود مؤقتاً لهذا المصطلح الذي ارتبط بسياقات مفهومية محددة نعتقد في أنها أفلت الآن ولكن دعونا نوظفه مؤقتاً حتي نجد بديلاً لهذا الاصطلاح. يذهب المثقف الإيراني البارز - والصفة تطلق علي مسمي حقيقي - د. محمد خاتمي إلي القول إن الوجود "معقد ومتداخل علي نحو نري معه أن اكتشاف كل سر من أسرارهِ يؤدي إلي استشراف المئات من الأسرار الجديدة، الإنسان يغوص واعياً في بحر - أسرار - الوجود ورموزه ولذا فهو فريسة حيرة ودهشة دائمتين: الحيرة أمام الوجود والدهشة من تعقيداته وتداخله.. وعنده - كما يقول - أن الحيرة ستظل ملازمة لوجود الإنسان، وبوجودها تتأكد أهمية موقع الدين في حياته" (د. محمد خاتمي: مطالعات في الدين والإسلام والعصر ص ٥٢ دار الجديد ١٩٩١ ببيروت). إن طوابع الحيرة واللايقين واللاتحديد واللاحصرية والنسبيات التي يمكن أن تسم بعض ملامح دهورنا المابعدية المتغيرة، فضلاً عن تعقيدات الانقلابات التقنية، والقيمية، والمعارفية، ستدفع نحو المزيد من الحيرة علي الأقل في عمليات التحول المتعددة، وهو ما يجعل الحاجة إلي الدين حالة، وضرورية، وربما مطلوبة، من وجهة نظري.. وهو ما يجعل وجهة نظر محمد خاتمي لها وجاهتها لأن الدين كما يذهب هو صلة تصل الإنسان للباحث الواعي - ولكن المحدود والعاجز - باللامتناهي، بمركز الوجود، خالق العالم، والعالم العظيم بكل الرموز والأسرار" (م. س. د. ص ٥٢) والإنسان وفقاً لخاتمي "بوسعه في

عالم يستبد به الغموض والإبهام ويبعث في النفس القلق والاضطراب، بوسعه أن يتوجه إلي مركز الوجود بالخطاب والنجوي، يحادثه ويسمع جوابه" (المرجع السابق ص ٦٢٢). إذن الحاجة إلي الدين تستمر، ولكن الحاجة نفسية - ثقافية موسيولوجية.. إلخ تتطلب إشباعاً يتناسب ويتكيف ويتوازن معها، وفي إطار سياقات مغايرة عن الإجابات الدينية التي انطلقت من سياقات تاريخية - اجتماعية - ثقافية - مختلفة. من هنا الحاجة مستمرة مطلوبة، ومتسعة، والسؤال هنا أي إجابات وتأويلات وشروح وأفكار هي التي سنلبي وتشبع هذه الحاجة الهادرة بالطلب الفعال علي الدين إذا شئنا استخدام هذه للتعبيرات. نعود إلي محمد خاتمي مجدداً لإعادة طرح بدايات، بدا للبعض - في العقود الأخيرة - محاولة جدها بلا سند وبلا جدوي أيضاً، وهي أن الفكر الديني ونظمه التفسيرية والتأويلية والتصويرية لسنن التحول والتغير، ومعه في ذلك تقاليده شمل التحول ولاتغير بعض ملامحهم. إلخ. وهنا يذهب إلي أنه "ولا يخفي أن قسماً من تاريخ الإنسان إنما هو تحول معتقداته وتصورات، فهل ي بقي إدراك الإنسان علي حال واحدة طوال التاريخ؟ وهل كانت معتقدات أية أمة وسلوكها الديني علي نمط واحد؟ إن كل هذا الاختلاف في الآراء بين أتباع الديانات وأصحاب الأفكار المختلفة عبر التاريخ بل كل الاختلافات الأساسية بين مذاهب الدين الواحد، بل أيضاً كل التعارضات الفكرية بين فئات المذهب الواحد، كلها تدل علي استحالة أن يدعي أحد الإحاطة بالحقائق الكاملة" (انظر المرجع السابق ص ٨٢ وص ٩٢). انطلاقاً من فكرة استحالة الادعاء بالإحاطة بالحقائق الكاملة يطرح خاتمي أسئلته انطلاقاً من تاريخ الفكر الإسلامي ويذهب إلي "أي إسلام نعني حين نتحدث عن الإسلام؟ إسلام أبي ذر؟ أم إسلام ابن سينا؟ أم إسلام الغزالي؟ أم إسلام محيي الدين ابن عربي؟ أم إسلام الأشاعرة؟ أم إسلام المتصوفة؟ أم إسلام الظاهرية؟ أي إسلام، ويجب خاتمي علي الأسئلة بقوله: بلي إنها "كلها شواهد تاريخية علي نسبية معرفة الإنسان حتي عن الدين.. يقول خاتمي مستطرداً إننا جميعاً كائنات ما كان الدين الذي يؤمن به أحدنا، لا نتفق مع آباءنا لا في التفكير ولا في العمل ويقول إن سنة التغير تترك كل شيء، بل تترك جل شئون الوجود الإنساني. ومن هنا فإن نسبية العقل والحياة أمر جدي وأساسي"، (محمد خاتمي المرجع السابق ص ٩٢). إذن أين تكمن الأزمة في محاولة نكران هذه البدايات -

أقول بكل ثقلها وتاريخها وسخف استعادة المصطلح - التي لا تزال صالحة لإثارة الدهشة في حياتنا العقلية واليومية وتجاربنا الدينية أياً كانت انتماءاتها في مصر وهذه المنطقة من العالم الكوكبي؟ نعود مرة أخرى إلي منبع البدايات المتجاوزة، لنشر الدهشة مرة أخرى، وربما مرات، يذهب خاتمي إلي أن "الطامة الكبرى التي تؤدي إلي الكارثة في مجتمع المتدينين، تظهر عندما نضفي قداسة الدين ومطلقيته علي تصورات الإنسان عن الدين، مع أنها تصورات زمانية - مكانية محدودة" ونسبية وقابلة للخطأ. ثم يعتقد الشخص أو الأشخاص المحدودون أن ما توصلوا إليه إنما هو عين الدين والديانة. بل ويخيل إليهم أنذاك أن الشخص الذي يعتقد هذا الاعتقاد لهو مثال المتدين الحق. ومن هنا تنجم أكثر حملات التكفير والرمي بالفسق والفجور فضلاً عن "الصدام والعراق" (محمد خاتمي م: ص ٣٠). إنني محاولة جعل النسبي في مراتب المطلق ذي الطابع المقدس أنت دوماً ولا تزال إلي نشوء سلطات دينية تحتكر النطق بالمقدس والمطلق وتحاول فرضه علي العقل الإنساني، وتردع أية محاولات جسورة لإبداء وجهات النظر الأخرى والتفسيرات المختلفة.. والسلطات الدينية أياً كانت مسمياتها، تتحو بحسب طبيعة تكوين أي سلطة إلي الدفاع عن شروحها وتأويلاتها وأفكارها، لأنها في دفاع عن وجودها ونعتها ذاته *raison d'être* ومن ثم تشكل عمليات إعادة إنتاج نظم الأفكار والتأويلات والشروح والتقاليد إعادة إنتاج للسلطة الدينية واستمراريتها ومن ثم حياتها. إنني استمرارية إعادة إنتاج بعض التأويلات الدينية علي الرغم من تغير الزمان والمكان والبشر والمشكلات والأسئلة، هو إعادة إنتاج مكانات ومصالح وشبكات نفوذ اجتماعية، وفكرية، وربما سياسية.. إلخ. من هنا فإن عمليات إزاحة، ورفض الرؤى الأخرى بل واللجوء إلي اتهامها بالفسق والخروج عن صحيح الدين، والتحريض علي العقل الناقد هو دفاع سلطات عن كيانات ومصالحها ومكانتها ورموزها، أي دفاع عن مصالح دهرية - إذا جاز التعبير - وتستمر إشكاليات ومشكلات حادة واحتقانية في علاقة السلطة الدينية وتفسيراتها وواقع البشر والحياة في بعض المجتمعات: ومن أبرز هذه المشكلات التي تواجه مجتمعات المتدينين - وفقاً لمحمد خاتمي - أن الكثير من المتدينين ينقلون القداسة والإطلاق والسمو، والتي هي صفات جوهر الدين وحقيقتها، ينقلونها إلي تصوراتهم النسبية والمحدودة، وإلي فهمهم

عن الدين، وهو فهم محدود بالزمان والمكان، حتي إذا ما عجزت تصوراتهم عن إصلاح مناهج وأساليب النظر والتحليل، هنا يبدو الاجتهاد وتجديد الفكر الديني وإرادته فريضة وضرورة إذا شئنا استخدام مصطلح شرعي إسلامي، ولكن لغير المسلم أن يستمد من مرجعياته ما شاء له من مصطلحات، يمكنه العودة إلي اللوثرية والكلفينية وما بعدهما وما بعد بعدهما يستمد اصطلاحات للتعبير عما نقصد، وربما تجاوزه، ويمكن للكاتوليكي أن يعود إلي علامات الأزمنة والتعبير ذائع الصيت الذي صاغه المجمع الفاتيكاني الثاني، ويمكن للمصري الأرثوذكسي أن يعود إلي مرجعياته، وربما تنطعت قائلاً يمكنه أن يصوغ اصطلاحاته مجدداً بما يؤدي الغرض من عمليات إصلاح وتجديد مناهجنا وأساليب تحليلنا ونظرنا إلي مذهبنا وتاريخ أفكارنا الدينية حتي نستطيع مواجهة تحديات.. هل أقول غاشيات، هل أقول موجات الأسئلة الكيانية للعاصفة لعصور المابعديات ودهورها المتغيرة إن الحاجة للدين لازالت قائمة ومتسعة ومستمرة والقابلية للتكيف والاستمرارية مازالت فارضة نفسها علي الزمان المابعد، ولكن هناك أيضاً عالماً مندياً، عالماً دهرياً إذا جاز التعبير له موارثه وتحولاته وانقطاعاته في الثقافة والأخلاق والقانون والقيم المدنية حيث تتعايش وتتنافس وتستمر وتنقطع مع الأديان كافة. في العصور المابعدية المعولمة وما بعدها ثمة تحول نحو صوغ أخلاقيات كونية متعددة المصادر. (انظر السيد يس: نحو ميثاق أخلاقي للعمل الأهلي العربي القاهرة فبراير ١٩٩٧، وانظر أيضاً مؤلفه للعولمة: المفهوم والتجليات والآثار" الناشر ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة ١٩٩٩ وانظر وجهة نظرنا في الأخلاقيات الكونية أوراقنا الثلاث المقدمة في مؤتمر اليونسكو الذي عقد في استوكهولم - حول التنوع الإنساني الخلاق - في الـ Agora التي خصصت لدراسة الموضوع ١٩٩٨).

وهي محاولة ساعية نحو مصادر إنسانية مشتركة مدنية ودينية معاً.. إن بعض السلطات البشرية الناطقة باسم الدين ومطلقة تشكل عقبة أمام شعوبها ومجتمعاتها بمحاولة إضفاء القداسة علي آرائها، وتحريضها علي الرؤى الأخرى والتفسيرات المغايرة، ويبدو لدينا أن قدرتها علي مواجهة أسئلة وتحديات الدهور المتغيرة محدودة وربما تقليدية وعاجزة.

ثالثا التفكير فى غير المفكر فيه: الفكر الدينى وسلطاته ، أنماط استجاباته على أسئلة العالم

مابعد.. بعد الحديث:

اللامفكر فيه حالة قد تسم بعض بنيات التفكير فى بعض الثقافات فى مراحل تاريخية توصف عادة بأنها عصور جمود وتقليد ومحافظة ، ولها أسبابها فى كل ثقافة ودين ومجتمع مرحلة تاريخية وليس هذا هدفنا الآن . ومساحات اللامفكر فيه تزداد فى حياتنا سواء إزاء ما يحدث داخلنا وبيننا وحولنا فى الكوكب ، هناك حضور طاغ للتأويلات والفتاوى الدينية فى حياتنا الدينية واليومية - أيا كان الدين وأتباعه من المصريين - ولكن نظرة ولو عابرة على الأسئلة المعادة ، وعلى الإجابات المكررة تكشف عن فجوة عميقة بين الفكر الدينى وأسئلته والمجتمع المصرى والعصر وهى فجوة تزداد اتساعا على نحو خطر . إن أسئلة عصور الاستساخ غير البشرى- والبشرى - تطرح على الفكر الدينى أسئلة حادة ، ومن ثم الحديث عن الحياة والموت والوجود والعدم والعلاقة بين الإنسان والله - جل جلاله وعلت قدرته وشأنه - والعلاقة مع الطبيعة. أى أن أسئلة الوجود والكيونية ، سوف تتبثق من بين ثنايا تقنيات وتكنولوجيات التخليق العضوى والبشرى التى تتم فى المعامل المنتشرة فى عالم الغرفة الكونية الآن . والسؤال لا يزال مطروحا ومتحديا مع احتمالات انعكاسات العولمة ومابعدها ، والمجتمع مابعد - بعد الحديث على الدين .

بداية نود أن نقول إن جدليات العولمة - فى إطار المجتمع مابعد الحديث، ومابعد - والأديان - المسيحية والإسلام تحديدا - يتفقان فى أن نزعتهم لامكانية ، على الرغم من بدء الأديان تاريخيا من المكان ، ولكن الإسلام والمسيحية رسالتهما تتجاوز المكان ، فإذا كان العالم ما بعد الحديث ومابعد . المعلوم ومابعده يتسم بغياب المكان ونهايته ، وأن اللامكان هو أحد سمات هذه المرحلة ، فإن الإسلام والمسيحية عموما يتفقان فى كون رسالتهما رسالة ذات مرلم كونية، أى أن العولمة والدينين الإسلامى والمسيحى يتجاوزن المكان ، كلاهما يرمزان إلى ما وراء المكان وحدوده القومية - التى ارتبطت بالدولة القومية .

إن الدينين الإسلامي والمسيحي حاضران وساعيان إلى ما وراء المكان والزمان ، إذن اللاتيين الزمكاني - بتعبير مراد وهبة - اللاسياقي حاضر ، وبقوة في نسج الرسالة الدينية حتى إن تعينت في الشروح والتأويلات التاريخية التي تنتج بين الحين والآخر من رجال الدين أو السلطات أو المراجع الدينيةالخ .

ففي هذا الإطار يمكننا أن نلاحظ عدة مسارات احتمالية لجدل العولمة وما بعدها - وما بعد الحديث والدين ، ونرصدهما فيما يلي:
أولا : مسارات التكيف وإعادة هيكلة بنى التفسير والتأويل:
(١) التكيف والتجديد:

يعتمد هذا المسار - أو المنار - بتعبير إسماعيل صبرى عبد الله - على عدة افتراضات تتمثل فيما يلي:

١- القابلية للتكيف من قبل الدين - ولاسيما السماوى - مع المتغيرات التاريخية ولاسيما في ظل حالات الغموض الوجودى ، واللايقين ، والوتائر السريعة للتغير والتحول والانقلابات فى عالم الغرفة الكونية.

٢- البحث الإنسانى عن معان ترتبط بنظرية الوجود والعدم ، والحياة والموت فى ظل وضع انتقالى واضطرابى.

٣- قدرة المؤسسات الدينية وسلطاتها على استيعاب التغيرات الاتصالية والمعلوماتية ثم توظيفها فى تطوير رسالتها الدينية ، وفى دعم المؤسسة والسلطة الدينية.

من هنا يمكن توقع عمليات توظيف ضارية للتقنية فى بث الرسالة الدينية عبر شبكات واسعة ، وعلى أعداد هائلة من المتلقين . وفى هذا الإطار يمكن توقع مايلي:

أ- ظهور نمط جديد من المنافسات والمنازعات التبشيرية بين الأديان كافة السماوية بالأساس ، وربما تدخل فى إطار المنافسة الأديان الوضعية ولاسيما الآسيوية التى ينتشر بعضها فى الغرب ذاته كالبوذية ، يستهدف الحفاظ على مؤيديه ومعتنقيه ، فضلا عن توسيع كل دين والأحرى مؤسسة دينية لنطاقه الكوكبى من الأتباع عبر توظيف أدوات وآليات الاتصالات المعلوماتية أى عبر مركب متعدد الوسائط الوظائف والأدوات ، وهو ما تم بالفعل، فى ظل نمط من المشروطة للسياسية

يربط بين المعونات والمساعدات، وبين احترام حرية التدين والاعتقاد، تحتفظ عليه بعض المؤسسات الدينية والآراء، ولاسيما على الصعيد الإسلامي، كما هو وارد في قانون الحريات الدينية الأمريكي.

ب- يمكن توقع توظيفات غير مألوفة لعلاقة التقنية الفائقة التطور، واللغة في تحليل وتركيب وتفسير نصوص الدين وشروحه ، سواء في إعادة النظر فيها ، أو مراجعتها سواء لنصوص منتجي هذه الشروح من أتباع الدين إزاء دينهم ، أو من دهرين أو مغايرين دينيا إزاء أديان منافسة.

ج- محاولة البعض إثبات تناقضات داخل النصوص المقدسة أو شروحها في الأديان الأخرى المنافسة، وهو أمر بات مألوفاً على مواقع تستكاثر على شبكة الانترنت ، بل ثمة صراعات تبدو في الجدل الديني والمذهبي، ولاسيما في إطار الأديان السماوية.

د- نشوء صراعات جديدة وضارية لاقتناص أعداد كبيرة من أصحاب الأديان الأخرى غير السماوية في أفريقيا وآسيا تحديداً ، وذلك عبر أساليب التبشير والدعوة الدينية ، ولاسيما من المسيحية الغربية والإسلام العربي - الإيراني.

هـ- فتحت ولا تزال التقنيات الفائقة التطور الباب أمام أشكال جديدة من العنف الذي يرتدى وجوها دينية ووطنية ، والقومية ذي الطبيعة الرمزية أو المدنية .

و- الدين - المذهب يمكن أن يكون منطلقاً جديداً لنزاعات داخلية أو خارجية في ظل عالم اللامكان - بتعبير نوت - عالم انهيار الحدود وتآكل وربما نهاية الدولة القومية .

إن هذا الاحتمال يستند إلى أن طابع المابعديات، ما بعد الحديث - وربما مابعد - في جذلياته مع صيرورات العولمة قد يؤدي إلى تفكيكات في الكيانات والهياكل الشمولية عموماً السياسية والاجتماعية ، والأفكار المطلقة نحو أشكال من الانتماءات والولاءات الفرعية - إذا شئنا استعارة التعبير القديم - أو حول تمركزات نوعية جديدة تدور حول الأعراق ، واللغات ، والمذاهب الدينية الصغيرة ، والقوميات - إن النسبوية تطرح أيضاً تجديدها إزاء الأديان الكبرى وبناها الإطلاقي الشمولي .. هذا الطابع التقني - الانقسامى - التجزيئى يطرح تناقضاته

إزاء العولمة التوحيدية للسوق وللقيم والرموز وأنماط الاستهلاك (الرمزى - القيمي - المبلعى - السياسى - الثقافى) الاستعراضية ومسارحها ومشاهدها. إذن تطرح التحولات للمعولمة أشكالاً من الخصوصيات النوعية إزاء شمولية أخرى ولكنها هنا معولمة .

ربما تتشكل الهويات الجديدة النوعية على أسس معولمة أى فى ظل احترام قواعد العولمة وحقوق الإنسان - حرية السوق وتداول السلع والخدمات وحرية الإنتاج وحرية الضمان والأديان والقيم... الخ، ربما يحدث هذا .. لكن الحياة فى عالم الغرفة الكونية ليست حياة معقمة ، أى تتضبط علاقاتها على نحو مثالى ، أو تطهرى - سياسياً ورمزياً مثلاً يروج لها أيديولوجيو العولمة أو وعاظها ومبشروها فى تجلياتهم الأيديولوجية - ولكن الحياة دوماً تطرح أشكالاً جديدة ، وتتقاضات جديدة ونزاعات غير مألوفة ، وهو ما نتوقعه فى سياق المابعديات وتحولاتها، وما بعد الحديث وما بعده.

ز- إن نمط الشركة المتعدية للجنسيات ، وسلطاتها الكونية يطرح احتمالاً حول احتمالية بناء تحالفات بين هذا النمط الكوكبى للشركة المساهمة المتعدية للجنسيات ، وبين بعض الأديان والمذاهب السماوية أو الوضعية أى الربط بين نشاطاتها المعولمة ، وبين الدين ، ويمكن لبعض المؤسسات الدينية تشكيل هذا النمط لتمويل أنشطتها وأنماطها المذهبية التأويلية والرمزية... الخ .

ثانياً : المسار الثانى : تحدى الإيجابية الدينية وأسئلتها وتفسيراتها: الجمود ، وإشاعة الفوضى فى عالم المؤمنين واضطراب المعانى:

يعتمد هذا المسار بسلبياته سواء إزاء المؤمنين بجماعاتهم وأديانهم المختلفة ومرجعياتهم وسلطاتهم الدينية على :

١- فقدان المؤسسات والسلطات والمرجعيات الدينية القدرة على التكيف والمرونة المطلوبة، وقد ينتاب بعض المذاهب داخل الأديان ولاسيما السماوية... الخ ، الجمود واللاتكيف بما يؤدى إلى عدم قدرتها على إنتاج الإجابات والمعانى والرموز التى ترد وتواجه تحديات العولمة ومايعدها وما بعد الحديث وما بعده .

٢- يطرح الإبداع الإنسانى فى مجال العلوم والصناعات والتقنيات أسئلة جديدة ، ومثالها الأقرب الاستنساخ سواء الحيوانى أو

البشرى ، إلا أن الفكر الدينى المسيطر لا يزال يدور فى مدارات نمطية ومألوفة منها أولا: الرد الهجائى التقليدى ، ونعت الاكتشافات التقنية المذهلة بأوصاف تقليدية تدور فى نطاق الحلال والحرام إسلاميا ، أو القبول أو الرفض أو التنبية إلى خطورتها على الإيمان عموما لدى المسيحيين واليهود...الخ . وثانيها : النظرة المعتدلة التى ترى الإبداعات التقنية من زاوية المصلحة أو الفائدة العملية ، أى إضفاء المشروعية على جوانبها الإيجابية ، ورفض ما هو غير مفيد ويصطدم بقاعدة عقيدية وإيمانية ، أو الجوانب التى تصطدم بأساسيات الدين العقيدية...الخ ، أو تأويلات وتفسيرات دينية ومذهبية جامدة ويعاد إنتاجها.

ثالثا: الرفض التام:

إشكالية ردود الأفعال العربية التى طرح بعضها أثناء الإعلان عن استنساخ النعجة "لولى"، اتسمت بالتقليدية والانفعالية عموما ، على الرغم من اتسام بعض الردود الإسلامية بالعمق والرصانة ومثالها السيد محمد حسين فضل الله ، وآية الله محمد مهدى شمس الدين اللبنانيان. إن ردود الأفعال تعاملت مع هذا الحدث العلمى المذهل من منطلق الخوف من الاستنساخ البشرى الجزئى أو الكلى - بكل ما يطرحه من هول الأسئلة الحساسة حول الإيمان والدين ذاته لاسيما بعد إعلان العالمة الفرنسية بريجيت بوسوليه العضو فى طائفة الرائيلىين، عن ولادة أول طفل - ثم طفلين - عبر تقنية الاستنساخ للبشرى فى ميامى بالولايات المتحدة. وقالت إن الطفلة ولدت عن طريق عملية قيصرية تمت بسلام. لنظر فى ذلك، الإعلان عن ولادة أول طفل بتقنية الاستنساخ.

<http://www.aljazeera.net/health/2002/12/12-27htm>.

وتقوم طائفة الرائيلىين عبر جمعية "كلون أيد" فى لاس فيغاس بولاية نيفادا الأمريكية، وتأسست الطائفة عام ١٩٧٣ على يد الصحفى الفرنسى كلود فوريلون المقيم فى كيبيك بكندا، والذى يطلق على نفسه اسم "رائيل". ويزعم أنه نبي ويدعو إلى تفسير علمى للكتاب المقدس، ويؤكد أن الحياة البشرية على الأرض أقامها أشخاص من كوكب آخر وصلوا فى صحن طائرة قبل ٢٥ ألف سنة، وأن البشر ولدوا بواسطة الاستنساخ. ويعتبر الاستنساخ البشرى أساس الإيمان الرائيلى. ويزعم

رائيل الذى يؤكد أن عدد أتباعه وصل إلى ٥٥ ألفاً فى العالم أن الاستنساخ سيسمح للبشرية بالوصول يوماً إلى الخلود عبر السماح بتجديد وعائها الجسدى بانتظام. (انظر المرجع السابق، الجزيرة نت، يوم ١٢/٢٠٠٢). إن الاستنساخ البشرى قد يطرح شكوكاً لدى البعض حول أسئلة الإيمان والعقيدة إلا أن تحليلاً عميقاً آخر قد يجد إجابات حاسمة فى أن الاستنساخ حتى البشرى ينطلق أساساً من المخلوق المسبق بإرادة الله تعالى جل جلاله وعلت قدرته وشأنه سبحانه ، ومن ثم لا خلق غير إلهى، بالإرادة الإنسانية.. ولكن الإجابات الدينية والفقهية واللاهوتية لدينا ظلت تدور حول الأطر التقليدية، فى حين أن التطور العلمى لا يتوقف.

إن الاستنساخ يضع بنىات أصولية كلامية وفقهية وتفسيرية ولاهوتية وتقاليد كاملة فى التفكير الدينى موضعاً للتحدى الكبير . إن تحليل ربود الأفعال الدينية إزاء الاستنساخ ، تكشف عن غياب الأسئلة الجديدة الأساسية عن نطاق ردودها. ويبدو أن الأسئلة القديمة قد استندعت من اللاوعى ، ومن ثم أعيد إنتاج الإجابات ، أو الاستجابات القديمة . هنا نحن إزاء أسئلة دهرية قاسية تتطلب تفتحاً فى العقول وتجديداً فى أساليب التفكير الدينى ومناهجه وأدواته . وعلى الرغم من ذلك وحتى مع الاستنساخ فلا خلق من عدم ، لأن الله تعالى وإرادته المتنزّه الربانية المتعالية هو الخالق الأول من عدم ، وله الميعاد ويده الثواب وهو بكل شئ عليم ومحيط .

إن المسار - أو السنار - الاحتمال الثانى قد يؤدى الى مايلى :-

١- التفتت للمتزايد على مستوى المذاهب الدينية ، والمؤسسات الناطقة باسمها ، وهو تفتت يتلامح مع الطابع التفكيكى لما بعد الحديث وما بعده نحو الذرات والنويات - من نواة - الجمعية للمجتمع ما بعد الحديث ، ومن ثم يتطلب الشرط المابعد حديث بتعبير ليونار نمطا من القيم والفكر الدينى والمعارفى والشروح الدينية يتواءم ويتوازن مع التراكيب النواتية الجديدة التى تلوح معالمها الآن فى المجتمعات ما بعد الحديثة وفى إطار صيرورات العولمية، وربما ما بعدها.

٢- إنتاج البعض نصوصاً دينية نقیضة - وقد بدأت فيما قام به بعض الآثمين من محاولة تقليد نص مواز للنص القرآنى ونقيض والعياذ بالله ، إن محاكاة النص المقدس أياً كان هى جزء من النزعة ما بعد

الحديثة (بتعبير هيداج) حيث التفتيق Bricolage ، والمعارضة محاكاة الأشكال السالفة ومزجها Pastiche . (انظر مارجریت روز فى عرفها لأفكار هيداج المرجع السابق ذكره ص ١٤) .

والأمر لا يقتصر على النص القرآنى المقدس والمتعالى والمنزه ، ولكن له نظائره فى المسيحية ، وفى رؤى بعض كبار رجال الدين فيها .
٣- إن الوسائط الاتصالية - المعلوماتية - أو الإعلامية -

المتعددة ربما تساهم فى الحرب ضد الأديان عموماً ، وفى الدعوة إلى أديان وضعية جديدة ، سواء أدياناً تحاول اصطناع لغة موحدة بين الأديان المختلفة عبر قواسم جامعة بينها ، أو عبر اصطناع انساق عقيدية وقيمية من الأديان المختلفة ويثها وتوزيعها على شبكات واسعة من المستهلكين فى مواقع اتصالية - معلوماتية متعددة والتبشير بها والدعوة إليها ، وإذا كنا قد شاهدنا الكنائس المتلفزة فى الولايات المتحدة ونفوذها ، يمكننا الحديث عن نشوء كنائس الإنترنت internt chuchés أو مذاهب دينية يمكن نمجها internet doctaines .

٤- اصطناع البعض عبر أنظمة تحليلية للغة الدينية والمقدسة تحديداً ، وعبر توظيف الثورة الألسنية البنوية ، ومابعداها ، والتفكيكية ومابعداها فى تحليل وتفكيك النصوص الدينية المقدسة والفقهية وبثها عبر الإنترنت وشبكات الاتصال المختلفة.

المسار الثالث : الاضطراب فى إنتاج المعانى الدينية ، ونظام الفوضى:
المسار التالى يقوم على أن العالم مابعد الحديث ومابعداها قد يشهد حالات من الفوضى وعدم قدرة المؤسسات التقليدية على السيطرة على عمليات إنتاج التفسير والتأويلات والمعانى والرموز الدينية حيث يدخل سوق إنتاج الأفكار المعانى والرموز والطقوس والتأويلات فواعل عديدة وكثيرة تزامم المؤسسات الدينية الرسمية ، ثم لاستطيع هذه المؤسسات احتواء هذا التفتت ، فضلاً عن هيمنة مبادئ حريات التعبير والاعتقاد والضمير على السوق الدينى الكونى فى ظل تزايد المشروطية السياسية وقوانين الحريات الدينية على النمط الأمريكى ، الأمر الذى يؤدى إلى اضطراب التوازنات السابقة بين الأديان. وفى ظل الاضطراب تتشكل قوانين وقواعد الفوضى فى العلاقات بين الأديان ، وربما تسودها أنماط العنف الرمضى ، والمادى ريثما تستقر قوانين الفوضى ، وتسفر عن

ظواهر وقواعد جديدة تحكم السوق الدينى الكونى، وربما تؤدى هذه التحديات والتحولات إلى خرائط كونية جديدة للأديان والمذاهب والمؤسسات ، وربما تختلف كثيراً عن التكوين الراهن لخرائط الأديان فى كوكبنا .

خاتمة نقيضة : تمرين بسيط فى التفاؤل:

إن الحريات الدينية والضميرية ربما تفتح الطريق أمام نهاية الأدوار التقليدية لرجال الدين الشيخ والكاهن والحاخام والقسيس ، لأنها ستتيح المجال أمام الفرد العادى وسطوته ودوره ونفوذه عبر البرامج المتعددة وأنظمة التحليل المختلفة لإنتاج تفسيراته وإجاباته عن أسئلة الحياة والكون المتجددة والمتغيرة ... الخ .

هذا أمر يدعو لتشاؤم كثر على رأسهم رجال الدين ومؤسساتهم ، وربما يدعو لتفاؤل آخرين لا يريدون سلطات رجال الدين ، ولا وساطاتهم أو أدوارهم فى الحياة.

هل تركت المؤسسات الدينية الكبرى ما يحدث حولها ؟ الإجابة بلا. لأن كل تحول تقنى أو معرفى جديد يؤدى إلى التأثير فى الأفكار وأشكال التكيف المؤسسى أو التأولى، غير أن الأخير يحتاج إلى وقت وجهد إصلاحى وتجديدى قادر على مواكبة التحولات. هل ثمة ما يدعو للتفاؤل أم للتشاؤم ؟ فى التحليل السياسى - الاجتماعى - الثقافى لا وقت ولا متعة للدوران فى مدارى التفاؤل والتشاؤم وأنا متشائم محترف . إذا سمح لى باستعارة تعبير المرحوم الروائى الفلسطينى "أميل حبيبى" سأحاول متناقضا ، وربما متلاعبا وربما ممثلا أن أبور متفائلاً .. نحن فى حاجة للدين ولوظائفه وأدواره لتفسير المطلقات والكليات وغوامض ما يحيط بنا ، نحتاج إلى معانيه ورموزه ودلالته ، ونحتاج إلى دعمه لسلطان الحرية والإرادة والمسئولية الإنسانية، نحتاج أيضا ... وأيضاً لتسامحه مع الآخرين .

ونحتاجه لدفع ثقافة الكراهية والبغضاء من الانتشار ، وحصرها فى الحدود المعتدلة، ثمة فى الغرفة الكونية من يبحث عن قواعد أخلاقية، وقيم كونية جديدة بعضها مستمد من مصادر دينية متعددة ، وبعضها الآخر من جماع الخبرة الإنسانية العامة كى ترفد القيم الكونية بمصادر قواعدها المطلوبة ، ومن الشيق أن نلاحظ أن نشاط حركة البحث عن

أخلاقيات كونية جديدة ، يتمثلون في جماعات مدنية نشطة داخل المجتمع المدني الكوكبي ، وناقشنا ذلك في روما في أكتوبر ١٩٩٧. بحضور رموز فاعلة من الدنيا كلها ، وناقشناها في "استوكهولم" عام ١٩٩٨ ذات الموضوع بمؤتمر اليونسكو الذي ناقش خطة العمل النهائية عن عقد الثقافة حول تقرير تنوعنا الإنساني الخلاق. ثمة اجتهادات علمية متعددة علينا مواجهة التحديات الجديدة للعاصفة باستراتيجيات علمية متعددة وحركة بطول الجنوب وعرضه ، وفي مواجهة الشمال كله وداخله يجب ألا ندعهم يشكلوننا. يجب ألا ندع محض الهجاء السياسي أو الديني يكون ربنا الوحيد على الدهريين للكوكبيين. يمكننا أن نوظف ذات المناهج والأساليب ، ونساهم في إيداع للدنيا الجديدة ، إزاء ضرب من الازدواجيات المعيارية تمارس ضدنا ويساعدون عليها بعض سفهاء السياسة والأفكار منا ، فضلاً عن الاستباحة والتهميش وهي أمور وسياسات لن نغيرها بالهجاء للكسول ، ولا بالوسن العقلي ، إن دعاة سيطرة سلطة الغوغائية الأيديولوجية هم وربما من حيث لا يدرون طرف خطر يكسر هزيمتنا. إن دفع حركة تجديد الفكر الديني العربي - الإسلامي والمسيحي - هي خطوة مطلوبة وهامة في مواجهة الظلم على المستوى العالمي ، وربما تجعلنا طرفاً فاعلاً ، وحتى في إطار العولمة ومابعداها ، والحديث ومابعداها في إنتاج المعاني والرموز والقيم الإنسانية الكونية ، انطلاقاً من عمق في التاريخ ، نوظف إيجابياته، في تأسيس فقه جديد، ولاهوت متجدد - في الإطار المسيحي - يستجيب لأسئلة مختلفة وفارقة غير تلك التي شغلت اهتمامات الفقه، واللاهوت المصري، إن هذا المسعى ليس محض شطحة أو أمنية - وحتى ولو كان كذلك ولم لا - لأننا لابد من البدء في الاستجابة للتحدي بالشجاعة. والنزاهة الفكرية في التصدي بالمراجعة لكثير من الأفكار السائدة والتي لها سلطة في الحياة وعلى الناس ، ولا ظل لها من صحيح الدين . يجب أن نبدأ باعتذار في العمق من الجميع للجميع ، بدأت في السياسة - إيطاليا إزاء أثيوبية مثلاً عن مراحل الاستعمار - والمستقبل لها في إطار العلاقات بين الأديان فيما بين مذاهبها ، وبين الأديان فيما بين بعضها بعضاً... المشترك فيما بيننا كبير وثمة اختلافات فليعثر بعضها بعضاً فيها .. وليس لدى ما أقوله متفائلاً سوى هيا للعمل ! العلمي والأكاديمي الجاد.

الفصل الثالث

الدين وأدواره

فى العلاقات والنزاعات الكونية

الهويات المتصدعة والمعانى الغائمة

رؤية أولية(*)

(*) قدم هذا الفصل نيابة عن الباحث فى مؤتمر: "الإسلام والسلام العالمى" طهران ٢٩-

٣٠ أكتوبر ٢٠٠٢.

هل الحروب والنزاعات الدينية أصبحت تمثل سمت التحولات الجديدة فى النظام العولمى، الذى يتشكل، ويتعثر، ويحاول -مع فاعلية- أن يتكيف هيكليا فى عسر وضراوة فى هذه اللحظة من تطور عصرنا؟ ما الدور الذى يلعبه الدين وقادته ومؤسسته فى العلاقات العولمية فى بدايات الألفية الثالثة؟

ما تأثير عمليات وتشكلات عالم ما بعد ١١ سبتمبر على دور وسياسات الدين وتوظيفاته فى العلاقات العولمية؟ ما هى انعكاسات عمليات القاعدة والجماعات الإسلامية الراديكالية على صور الإسلام - كديانة وثقافة وعقيدة - وموقعه فى التفاعلات العولمية الجديدة ؟ أسئلة تتنبق وتتدفق من بين متغيرات المشاهد الكونية الراهنة، باضطرابها، وعدم اليقين الذى يحيط بها، فضلاً عن بروز نمط فريد واستثنائى وغير متوقع من التهديدات للمصالح القومية، والإقليمية، والكونية للدول والأديان، ثم غموض وعدم توقع تتدثر به مصادر التهديد، وعدم الاستقرار حول الأعداء الجدد فى بناء استراتيجيات وسياسات الأمن القومية والإقليمية والكونية، لم يعد ثمة من يعيش تحت وهم أسطورى مفاده أنه من القوة والمنعة، بحيث يُعد خارج نطاقات التهديدات الجديدة الغامضة.

بداية لابد من ضبط الاصطلاحات والمفاهيم المستخدمة لتوصيف الأحداث المتلاحقة منذ أحداث سبتمبر ٢٠٠١ فى نيويورك وواشنطن وحتى لحظة الإعدام لضرب العراق، حيث لوحظ خلط فى المعانى وغموض فى الدلالات، وتوظيف بلاغى ركيك للتعبيرات. هل ما حدث هو حرب دينية؟ هل حدثت حروب ضمن هذا التوصيف فى مراحل تاريخية سابقة؟

لابد من التمييز بين أدوار الدين فى النزاعات الدولية والعولمية الراهنة أو الحروب - فى مراحل تاريخية سابقة - والحروب الدينية، لأن الأديان كبنى اعتقادية وقيمية ورموز وطقوس لا تتقاتل فيما بينها، وقد تختلف جوانبها العقيدية أو التشريعية أو الطقوسية، لكنها لا تتحرك

إلى ميادين القتال لتحارب، أو لتبشر أو تدعو أو تساجل ديناً آخر. الدين يذهب إلى ساحات الحروب من خلال البشر - مجسدين في شعوب وقوميات وعرقيات - غطاء لمصالح اجتماعية وسياسية واقتصادية.

من أبرز الإشارات على الحروب الدينية، الحروب الصليبية، وهي بذاتها تعبير عن جملة مصالح أكثر من كونها حرباً إسلامية - مسيحية، أيًا كانت كثافة الرموز والأقنعة الدينية التي تم استخدامها في هذه الحروب. من هنا فإنه من الأدق أن يقال أن ثمة أدواراً وتوظيفات للأديان في العلاقات والنزاعات الدولية - والعولمية تحت التشكيل - ويختلف حجم ونوعية ومساحات توظيف الأديان بحسب كل مرحلة تاريخية وبحسب نوعية الفاعلين الدوليين المركزيين في إطارها. في الحياة الدولية الحديثة والمعاصرة كانت التوظيفات على صعيد العلاقات الدولية تعكس إلى حد ما طبيعة النظم السياسية والاجتماعية والثقافية العلمانية في إطار الإمبراطورية السوفيتية السابقة ومحيطها الاشتراكي، حيث العلمانية الملحدة، كنمط متطرف من أنماطها، ثم الولايات المتحدة ودول الديمقراطيات الغربية، حيث العلمانية وأنماطها المرنة والمتطرفة - من مجتمع ودولة ونظام سياسي لآخر وطيفوها داخلهم - والإنسان مركز الكون هما الأساس. إلا أن هناك أدواراً أخرى للمؤسسات الدينية في التأثير على بعض الاختيارات السياسية، أو دعم بعض الأحزاب الكبرى، على نحو ما شاهدنا ولا نزال في الحالة الإيطالية، حيث لا يزال الفاتيكان والمؤسسة الدينية الرومانية الجامعة ذات تأثير ملحوظ في اللعبة السياسية الداخلية.

سوف نتناول في إيجاز دور الدين في النزاعات الدولية والعولمية المعاصرة، وتأثير أحداث عالم ما بعد ١١ سبتمبر فيما يلي:

أولاً: دور الدين وتوظيفاته في العلاقات الدولية - والعولمية - الراهنة.

ثانياً: ما وراء كثافة الحضور الديني في المشاهد العولمية للمتغيرة.

ثالثاً: عالم ما بعد ١١ سبتمبر، وانعكاساته على الإسلام.

رابعاً: الفكر الديني العربي والإسلامي في الأزمة: كسر حالة الحصار:

أولاً: دور الدين وتوظيفاته في العلاقات الدولية - والعولمية - الراهنة:
إذا حاولنا رصد أدوار الدين وتوظيفاته في العلاقات الدولية،
يمكننا طرح الملاحظات التالية على سبيل التمثيل لا للحصر:

١- بداية يلعب الدين - وبالأحرى شروح وتأويلات بشرية حوله- وظائف مهمة وحيوية في اللعبة السياسية الداخلية، حيث لوحظ من متابعة نزاعات داخلية في أقاليم عديدة من الكوكب ولاسيما في غالب المجتمعات الإسلامية والعربية، منها توظيفه في التعبئة السياسية الداخلية، وكمصدر محوري من مصادر الشرعية السياسية التقليدية^(١) وفي تهجين نظام المشروعات الحديث بموروث تقليدي يسوغه لدى فئات اجتماعية واسعة، خاصة في المجتمعات الجنوبية التي تسودها أنظمة ملكية تقليدية يلعب الدين فيها دوراً بارزاً في دعم السلطات الحاكمة فضلاً عن أن رموز الحداثة السياسية والدستورية والقانونية، تم تسويقها على عدم تصادمها مع الدين الإسلامي على سبيل المثال. وثمة أدوار أخرى منها تبرير الخطاب السياسي، والاجتماعي والسياسات العامة على أساس أنها لا تتناقض مع العقيدة والشرعية الإسلامية كقوانين الإصلاح الزراعي مثلاً، والسياسات الاشتراكية في عقد الستينيات في مصر وسورية والعراق... إلخ، ثم في مراحل أخرى اعتبرت مجموعات كاملة من القوانين التي حاولت تقليص الفجوات الاجتماعية مخالفة للشرعية وتم إلغاؤها، ووافق الأزهر وشيخه الإمام الأكبر جاد الحق على جاد الحق على ذلك.

وغنى عن البيان في الحالة المصرية لتوظيفات الدين وسياساته
فى بناء الشرعية، أن بعض الإنتاج اللاهوتي والمسيحي والأرثوذكسي

(١) من أبرز الأمثلة على ذلك النظم السياسية القائمة في اليمن والسعودية، والإمارات، وعمان وقطر والبحرين والكويت. ويستخدم الدين فى النظم ذات الطبيعة الانقسامية فى تركيباتها لطائفية كالنظام اللبناني، ويستخدم المذهب الدينى فى خلفية أيديولوجيا النظام، فى سوريا والعراق، وفى السودان، وليبيا، وتونس، والجزائر، والمغرب.. إلخ. إن غالبية النظم العربية توظف الدين بكثافة فى بناء للشرعية السياسية، وفى استراتيجيات السيطرة الرمزية إذا شئنا استعارة بيبير بورديو.

المصرى، سوغ للاشتراكية، وفق مقولات مسيحية، كما فى الأعمال الفكرية واللاهوتية للأب متى المسكين على سبيل التمثيل لا الحصر^(٢).

٢- استخدم الدين كأداة فى التغييرات السياسية الواسعة النطاق، أو الانقلابية، وللتوازن السياسى بين جماعات سياسية مختلفة كما استخدمه الرئيس السادات. ثم هناك توظيف الدين وبالأحرى شروحات فقهية وتأويلات سياسية بشرية كإطار أيديولوجى، وخطاب سياسى يسعى للسلطة ووراءه مصالح وفئات وحركة اجتماعية، من ذلك خطابات القوى الإسلامية السياسية الراديكالية وشبه المعتدلة - شبه الراديكالية فى مصر والعالم العربى كله كالأخوان المسلمين، والجهاد، والجماعة الإسلامية، وقبلهم حزب التحرير الإسلامى، وجماعة المسلمون و"الشوقيون" فى مصر، والجبهة القومية الإسلامية - ثم حزب المؤتمر الشعبى السودانى الإسلامى - فى السودان، والجبهة القومية للإنقاذ فى الجزائر، وحزب الله فى لبنان، وحزب النهضة الإسلامى فى تونس، وغيرهم من الجماعات الإسلامية السياسية فى العالم العربى على سبيل المثال.

٣- إن الصراع على الدين وبشروح وتأويلات بشرية ودهرية، هو من مألوف اللعبة السياسية الداخلية فى العالم العربى ثمة شواهد عديدة على تحول توظيف الدين، من دوره كأداة لحفز الحيوية السياسية والاجتماعية للشعوب فى إطار مناهضة التحلل والتفكك والفساد والانهيئات الداخلية، على المستويات القومية والأخلاقية والعائلية إلى دوره فى إطار الدفع نحو تبرير النزاعات والمزيد من الانقسامات. من ناحية أخرى لعب الإسلام والمسيحية فى مصر دوراً أساسياً وتاريخياً فى الحركة الوطنية المعادية للاستعمار، ولا شك أن كليهما لعب دوراً رئيساً كحائط صد دفاعى فى مواجهة نفاذ القوى الخارجية.

٤- إن الأديان السماوية، والوضعية لعبت - أدواراً أساسية - فى التشبيك بين المجتمعات والأمم، ويختلف دور الدين فى السياسة بحسب الإطار الثقافى - الاجتماعى، والتاريخى الذى يتحرك داخل

(٢) انظر فى ذلك تفصيلاً مؤلفنا "المصحف والسيف: صراع الدين والدولة فى مصر"

توازناته وأطره المرجعية وهياكله، من هنا تباينت الأدوار السياسية، والوظائف من آسيا إلى أفريقيا إلى شبه الجزيرة والعالم العربى... إلخ. ثانياً: ما وراء كثافة الحضور الدينى فى المشاهد العولمية المتغيرة: كيف يمكن توصيف عودة أدوار الدين وتوظيفاته بهذه الكثافة فى المشاهد الكونية المتحولة؟

تشير التحولات ما بعد الحديثة - وفق ليوتار - إلى عدد من السمات من أبرزها: تشظى^(٣) المجتمعات، وتفككها من الأبنية الشمولية والموحدات الكلية التى كانت تهيمن على العلاقات الاجتماعية والسياسية والعرقية، إلى تفكيكات جديدة تدور حول نويات وهويات دينية ومذهبية وقومية ولغوية وعرقية... إلخ. جاء تفكيك الإمبراطورية السياسية والفلسفية الماركسية، وتطور للرأسمالية الغربية وأسواقها المتقدمة إلى المرحلة الكونية لتدعم الدور الذى بات يلعبه الدين فى العلاقات الدولية والعولمية، وذلك لأداء وظائف جديدة - بعضها قديم ومستمر - وذلك على النحو التالى:

١- الفراغ الذى أعقب انهيار وتآكل إمبراطوريات المعنى الشمولية^(٤) - أو السرديات الكبرى بتعبير ليوتار - فتح الطريق لنتامى الأكم المرتبط بغياب المعنى أو التباسات وتشوش المعانى واضطرابها على المستويين الفردى والجماعى، من ثم كانت العودة إلى استعارة المعانى من الأطر المرجعية الدينية، وغالباً عبر العودة إلى الشروح والتأويلات والتفسيرات الفقهية والوعظية، أو الثقافة الدينية الشعبية^(٥) الشائعة بكل محمولاتها، وتأسيساً على الأصول فى منابعها الصافية. من ثم يمكن اعتبار التزمت والطقوسية الأدائية والرمزية تعبيراً عن سعى

(٣) نبيل عبد الفتاح: ما بعد الحداثة . . العولمة . . للمابعديات والأديان! الأسئلة غير المفكر فيها: تمرين نظرى ابتدائى للفصل الثامن من الباب الأول من الكتاب.

(٤) نبيل عبد الفتاح "الوجه والفتاح، للحركة الإسلامية والعنف والتطبيع" من ص ٢٥ إلى ص ٥٧، منشآت للنشر، القاهرة ١٩٩٥.

(٥) انظر رأياً مخالفاً لمفهوم الثقافة الشعبية لدى بيير بورديو فى كتابه، 'عبارة أخرى'، ترجمة أحمد حسان، الناشر ميريت للقاهرة، ٢٠٠١، من ص ٢٥١ إلى ص ٢٥٩.

لتوازنات نفسية فردية وجماعية قلقة في عالم مضطرب بالتوتر السياسي، وتكنولوجيايات فائقة التطور تطرح أسئلة الكينونة والعدم مجدداً على الضمير الفردي والإنساني عموماً. من ثم نحن إزاء مرحلة مترعة بالقلق والتوتر والضغط والحاجة العميقة لراحة ما، وفهم ما لتأثير ما يحدث على الوجود الإنساني^(٦).

اللجوء إلى الدين كإطار توازني وحمائي ونفسي ورمزي، لا يحتاج إلى ثقافة مركبة، وإنما يمتلك إجابات عن الأسئلة الأساسية الوجودية التي ينطق بها قلق العالم المتحول.

٢- لعب الدين وظيفة أساسية في بلورة الهويات المتنازعة في مجتمعات عديدة، وأصبح غطاء لبناء الحدود بين الهويات، فضلاً عن توظيفه في استراتيجيات بناء الهوية الجديدة بعد تفكك الأطر الإطلاعية والشمولية السياسية^(٧).

٣- تحالف الدين في بعض المناطق الجيو-سياسية، والجيو-دينية مع القومية والعرقية في الصراعات العرقية - القومية، مثالها منطقة البلقان، وبعض النزاعات الأفريقية حيث الخرائط الجيو-سياسية، والجيو-عرقية، هما صناعة استعمارية، ومن ثم العودة إلى النزاعات الداخلية على أسس عرقية ودينية، كثقت من دور الدين في التعبئة السياسية، وفي تحديد الذات الجماعية، وفي تحريك النزاعات وتبريرها، وفي التجنيد السياسي لبعض الجماعات، بل وكأداة لإثارة النزاعات وإضفاء التسويات الفقهية واللاهوتية عليها.

٤- كان الدين ولا يزال يلعب أدواره في العلاقات الدولية، باعتباره مكوناً في السياسة الخارجية لبعض البلدان، كمحور، أو أداة من أدواتها. في هذا الإطار يمكن وضع حالات أفغانستان، وإيران، وباكستان، والسعودية؛ وبعض دول الخليج، ودول منظمة الدول الإسلامية، والروابط والجماعات الإسلامية عبر القومية كجماعة الإخوان المسلمين،

(٦) نبيل عبد الفتاح: "ما بعد الحداثة... والعولمة... للمباعدات والأديان" راجع الفصل الثاني من الباب الأول، من ص ٧٢ إلى ص ٧٥.

(٧) نبيل عبد الفتاح "النص والرصاص: الإسلام السياسي والأقطاب ولزمات الدولية الحديثة في مصر" دار النهار، من ص ٢٥٥ إلى ص ٢٦٨ بيروت ١٩٩٨.

والروابط ومنظمات المسيحية واليهودية، بعضها يلعب أدواره كفاعل دولى جديد كجماعة "سانت ايجيديو" الإيطالية مثلاً، التى تعمل كمنظمة غير حكومية، وتتفاعل مع أدوات الفاتيكان فى سياسته الخارجية ووزارة الخارجية الإيطالية.

هناك دور مركزى للدين فى السياسة الخارجية لدولة الفاتيكان والكنيسة الكاثوليكية الرومانية الجامعة. ويمكن أن نعتبر الدين والأزهر الشريف من أدوات السياسة الخارجية المصرية. أيضاً الكنائس المصرية -على اختلافها- تلعب بعض الأدوار فى علاقاتنا بأبناء مصر فى المهجر^(٨)... إلخ.

يمكن أن نتوقع فى مرحلة السيولة والتوتر والغموض الذى يحيط بعملیات التشكيل والتعثر للنظام العولمى للمعاصر ولاسيما بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١ فى نيويورك وواشنطن، أن نشهد لجوءاً متزايداً للدين كأداة وكقناع لمشاريع التغيير السياسى، وكفاعل عبر آخرين فى العلاقات الدولية، وكمصدر من مصادر النزاع، والتفاعل فى العلاقات العولمية الثقافية والسياسية، ويمكن أن يعبأهم فى لعب أدوار وقائية إزاء مصادر النزاع عبر مؤسسات وآليات كونية لا بد من تشكيلها، نحن إزاء حضور طواغ للدين، فى النزاعات والحوارات الدولية، لكن وراء ذلك مصالح وفاعلين وجدية وتهريج، ولعب وتلاعب وتوظيف للقيم الدينية فى أسواق السياسة والأديان والاقتصاد والجريمة الكونية، حيث تزدهر الأفعنة والطقوس والمسرحيات باسم الدين وبه وعليه وفى الغالب القيم والقواعد والأصول بريئة من شروح نوى الأهواء والمصالح الدنيوية.

إن أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ الإرهابية فى نيويورك وواشنطن، شكلت نقطة تحول فى عمليات توظيف الدين فى تسويق وتبرير أنماط من العنف المدمر ذى الوجوه الدينية والرمزية، وعلى نحو مؤثر على العلاقات العولمية بين الأديان والثقافات والمذاهب والمؤسسات الدينية، بل وعلى المستوى الفردى والجماعى . . . إلخ، الأمر الذى سنحاول تناول بعض جوانبه فى الجزء التالى من هذا الفصل.

(٨) انظر فى ذلك نبيل عبد الفتاح (رئيس تحرير وآخرون)، تقريرى الحالة الدينية فى مصر، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة ١٩٩٦، ١٩٩٧.

ثالثاً: عالم ما بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١، وانعكاساته على الإسلام والجماعات الإسلامية:

من الأوصاف للسياسية التي بدأت في الظهور على استحياء في نظم إنتاج الخطاب السياسى - والإعلامى - عالم ما بعد ١١ سبتمبر، الذى بدا غامضاً، وغير متبلور، وربما تعرض للنقد والجحد، تأسيساً على أنه سريع لا يعكس تحولاً بنائياً على بنية النظام العولمى - تحت التشكيل - ومن ثم لا يشير إلى متغيرات وأبنية أفلت، وأخرى بدأت في التكوين. يبدو أن الوصف أصبح الآن من المفردات الأكثر حضوراً في نسيج الخطابات السياسية للصفوات الحاكمة، والمعارضة فى مناطق عديدة من عالمنا، بعد أن مُت رموز القوة والهيبة والصور العولمية للولايات المتحدة. إن الحديث عن ما بعد ١١ سبتمبر، لا يعنى تحولات هيكلية ناجزة شملت العالم الماقبلى، وإنما المابعدى يشتمل على بعض من مكونات ما سبقه، ويعكس تغيرات وتحولات وصيرورات فى بنى الأفكار، والسياسات، والنظم، والمؤسسات فى طور التشكيل والتبلور.

إن ما يعطى هذا الاصطلاح بعضاً من وجاهته هو طابعه الإجرائى الذى يلائم مراحل وعمليات التغير، والتحول. إن أحداث ١١ سبتمبر التى نسبت إلى تنظيم القاعدة - وعلاقاته داخل الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية - وأيدها وباركها قادته، واعترفوا بها فى نظر البعض، كانت تعبيراً عن تحولات عديدة فى تطور الحركات الإسلامية السياسية يمكن لنا أن نرصد بعضاً منها فيما يلى:

١- تراكم الراسمال الخبراتى والتجيدى والمعلوماتى والعقيدى للجماعات الإسلامية الراديكالية التى مارست العنف المادى والرمزى - ذا الوجوه الدينية - إزاء نظم وصفوات سياسية فى المنطقة العربية، وبعض البلدان الإسلامية فى أفغانستان وباكستان ..الخ. إن فائض الخبرة التاريخية اتسع ليطور المواجهات والصدمات السياسية من الصفوات والنظم السياسية الحاكمة رمزياً ومادياً حول الشرعية السياسية ومرجعياتها، إلى الانتقال إلى مسارح عمليات وصراعات بعيدة عن المنطقة، للتدريب والقتال وتشكيل الخبرات، والأهم نسيج الشبكات التنظيمية بين الجماعات والقادة، والكوادر، وصياغة تنسيقات لوجستكية ومعلوماتية.

٢- إن الخبرات الأفغانية طورت نوعياً هياكل المنظمات الإسلامية الراديكالية، وأدائها، بل وأساليب تفكيرها، وتخطيطها، وشحذ وإرهاب سلطات الخيال السياسى، فى اختيار الأهداف الرمزية والسياسية لعملياتها، والتخطيط لها، وأدائها. إن سلطات الخيال السياسى تمثل السمة الأكثر بروزاً فى اختيار أهداف عمليات ١١ سبتمبر، من حيث الدلالة والتأثير الرمزى على إيقونات القوة العولمية - الاقتصادية والعسكرية والتقنية والمعمارية - للولايات المتحدة، وكثافة حضورها الطاغى فى سوق لغة الصور والرموز العولمية، التى تكاد تتمتع بوضع شبه مسيطر داخله.

٣- كشفت عمليات التخطيط وجمع المعلومات، والأداء خلال عقد التسعينيات من القرن المنصرم عن تطور ملحوظ من عملية لأخرى، من أديس أبابا، إلى نيروبي ودار السلام، إلى أحداث الخبر، والسفينة كول، وكانت ذروة العمليات الإرهابية، ما تم فى ١١ سبتمبر ٢٠٠١ فى نيويورك وواشنطن، ثم بعض العمليات الأخرى دون مستوى ضربتى مركز التجارة العالمى، والبنطاجون التى تمت فى جربة بتونس ضد معبد يهودى، وعلى مقربة من سواحل اليمن ضد السفينة الفرنسية، وفى ملهى ليلى بجزيرة بالى الأندونيسية، وفى الكويت ضد الجنود الأمريكين، وفى مومباسا بكينيا ضد الإسرائيليين.

٤- يمكن وصف تطور الأداء العنيف للجماعات الإسلامية، والقاعدة بالتطور النوعى، الذى يرجع إلى عدد من الاعتبارات يمكن رصدها فيما يلى:

أ- قدرة شبكة القاعدة - ومحالفها - على توظيف التطورات التقنية فى الاتصالات والمعلومات فى التنظيم والتخطيط والتجنيد والتعبئة وإدارة العمليات.

ب- جذب عناصر جيلية شابة - الجيل الرابع فى الحركة الإسلامية الراديكالية - من السعودية والإمارات والكويت .. إلخ.
إن سمات هذه الموجة من كوادى الجيل الرابع كانت ذات خصائص عديدة تمثل بعضها فى الآتى:

(١) أنها تنتمي إلى مجتمعات ميسورة نسبياً ومن أسر تنتمي إلى الفئات الوسطى، ولديها مطالب رمزية وسياسية، وتشعر بالغضب إزاء علاقات صفواتها الحاكمة بالولايات المتحدة والغرب عموماً.

(٢) إن دوافع المجموعتين اللتين قامتا بعمليات ١١ سبتمبر ٢٠٠١، لم تكن الإحساس بالفقر، والمطالب المتعلقة بإشباع متطلبات العدل الاجتماعي، وإنما الاحتجاج الكوني^(١) - إذا جاز التعبير - ضد الخلل في النظام العولمي وعلاقاته وأشكال التحيز الأمريكي، وأزدواج المعايير التي تدار بها السياسة الخارجية الأمريكية، إزاء النزاعات الدولية، ولاسيما في النزاع العربي - الإسرائيلي.

(٣) إن التركيبة العمرية والتعليمية للمجموعتين تشير إلى تطور في نوعية التعليم، حيث جيل الإنترنت، وقيادة الطائرات .. الخ. هذا الجيل من عناصر القاعدة تلقى تدريباً وتعليماً في الولايات المتحدة، وبعض البلدان الأوروبية.

(٩) أدى انتقال مجتمع المشهد والصورة من المحلي والقومي إلى العولمي - ولاسيما في ظل ثورة الوسائط المعلوماتية، والبصرية - إلى خلق أشكال من للتضامات والتعبئة المتعدية للمجتمعات، وذات طبيعة عولمية، ومن ثم إلى توليد مستمر لرؤى واحتجاجات حول ظواهر وقضايا كونية، ولم يعد الاهتمام بها على مواطني المجتمعات الشمالية الأكثر تطوراً، وإنما استقطبت المجتمع المدني العولمي خاصة في ظل الدور الذي تلعبه وبقوة شبكة الإنترنت التي وصفها توم اندرس عضو الكونجرس السابق وقائد حملة لتتلاف "النصر دون حرب" ضد العمل العسكري الأمريكي البريطاني في العراق، بأنها "أداة هائلة من أدوات الديمقراطية" كما ورد في النشرة الإخبارية للإذاعة البريطانية الساعة الواحدة بتوقيت جرينتش، الثلاثاء صباحاً بتوقيت القاهرة، يوم الخميس ٢٧/٣/٢٠٠٣.

ولاشك أن احتجاجات الجيل الرابع في الحركة الإسلامية الراديكالية كما تجسدت في تدمير أيقونات القوة الأمريكية - في ١١ سبتمبر ٢٠٠١ - أخذت البعثة العولمية للاحتجاج، خاصة في ظل توليد مشاعر الغضب السياسي ذي الوجه الديني الإسلامي إزاء الولايات المتحدة من قبل هذا النمط من الجماعات السياسية - الدينية.

٥- استطاع تنظيم القاعدة - خلال سنوات الحرب الأفغانية - أن يمد خلاياه وركائزه النائمة إلى الولايات المتحدة والدول الأوروبية، وفي مناطق عديدة من العالم، يستطيع تعبئتها وتحريكها لأداء عملياته.

٦- الخطاب الدينى للقاعدة يتسم بالبساطة والثنائيات الضدية التى تدور فى مدارات الحلال والحرام، والخير والشر، والإيمان والكفر. هذا النمط من الخطابات الدينية السياسية يتسم بالوضوح، وتحريك وتعبئة المشاعر الدينية لدى غالبية المسلمين، وتركيزه على الدعم الأمريكى لإسرائيل، كى يستتفر أشكال الغضب السياسى والدينى إزاء عمليات قمع الانتفاضة .. الخ. هذا الخطاب الذى ذاع ساهم فى تعبئة ميزان الغضب السياسى إزاء السياسة الأمريكية.

٧- أدت عمليات عولمة عنف الجماعات الإسلامية الأصولية الراديكالية - القاعدة ومحالفها مثلاً - فى أفغانستان، وفى البلقان والشيشان إلى عولمة المواجهات الأمنية التى يمكن إيجازها فيما يلى:

١- اتساع نطاق للتنسيق، وتبادل المعلومات من الدول وأجهزة الأمن المختلفة، فضلاً عن القبض على الكوادر، وتسليم المشتبه فيهم إلى الأجهزة الأمنية فى الولايات المتحدة، أو بلدانهم، وأصبح التعاون الأمنى متعدياً للدول والقارات^(١٠).

٢- أدت الحرب الأمريكية على القاعدة وحركة طالبان، وتغيير نظام الحكم الأفغانى، إلى بروز استراتيجية أمريكية جديدة تعتمد على النزعة الوقائية بدلاً عن الاحتواء، إن النزعة الجديدة يقف وراءها غلاة اليمين فى الإدارة الجمهورية، ويلوح من بين ثناياها الاتجاه المسيحى - الصهيونى، الأمر الذى يؤثر على توظيف الرمز والمجازات الدينية فى النزاعات الدولية، وفى إثارة وتأجيج بعضها، لا العمل الجاد على احتوائها وإدارتها على نحو سلمى، وتعايشى بين الأديان والمذاهب كافة، وعلى أسس ومعايير تستند إلى قواعد الشرعية وأحكام ومبادئ القانون الدولى العام.

(١٠) انظر الحركة الإسلامية الراديكالية، وعولمة سياسات الأمن، الفصل الخامس من

الباب الأول للكتاب.

٣- إن الخطاب السياسى الرسمى الأمريكى - للإدارة الجمهورية الحالية - يميل إلى إضفاء تبسيطات قيمية على نزاعات معقدة، بل يبدو المجاز الدينى وظلاله فى ثنائيات الخير والشر - ومن معنا! ومن ضعدنا! فى الحرب ضد الإرهاب - فى وصف خصوم السياسة الأمريكية، أو مخالفيها بأوصاف تتفاوت ما بين العدو والخصم وغير المتعاون .. الخ.

إن النزعة الإمبراطورية الكونية تتجلى فى إنتاج الخطاب السياسى، ومفرداته لدى صقور الإدارة من "ديك تشينى" إلى "رامسفيلد" و"كوندليزا رايس" ونائب وزير الدفاع "ولفويتز".

٤- إن مؤشرات تبدو عن خلط يشيع فى إنتاج الخطاب وسياسات بعض الدول بين الإسلام والمسلمين، وبين الإرهاب. صحيح أن الخطابات السياسية الرسمية فى الولايات المتحدة، وإيطاليا وإسبانيا وبريطانيا وفرنسا فى الغالب باتت حذرة نسبياً من هذا الخلط وأصبحت تجرى تمييزاً فى أوصافها بين الإسلام والمسلمين عموماً، وبين بعض الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية التى تمارس أعمالاً إرهابية، هذا التمييز الحذر مرجعه أمور عديدة منها:

(١) الرغبة فى عدم التعميم بين المسلمين والإسلام والإرهاب لأن الخلط تستفيد منه الجماعات الراديكالية فى ترويج خطابها المعادى للغرب والولايات المتحدة.

(٢) عدم التشجيع على التقارب بين الخطاب الإسلامى السياسى الراديكالى للجماعات، وبين غالبية المسلمين، وخلق فجوة واسعة بينهما.

(٣) جذب بعض الدول العربية والإسلامية فى إطار التحالف الدولى الذى تقوده الولايات المتحدة لمحاربة الإرهاب.

(٤) الحرص على عدم تحويل الحرب ضد الإرهاب إلى وصفها بأنها نمط من الحروب الدينية ومن ثم التأكيد على شرعية الخطاب الدينى السياسى الراديكالى للقاعدة ومؤيديها فى بعض الأوساط الإسلامية من جماعات وسلطات ومؤسسات دينية ووعاظ ... إلخ.

٥- إن سياسات الدين ونظم إنتاج الخطاب الدينى للمؤسسة الرسمية - عموماً - والفقهى والوعظى، لم تتأثر كثيراً بما حدث فى ١١

سبتمبر ٢٠٠١ من وقائع إرهابية، بل تشير متابعة بعض أنماط هذا الخطاب إلى عدد من الملاحظات^(١١):

أ- لا زالت للذهنية المحافظة والدفاعية - من منظور تقليدي - هي السائدة، سواء من حيث اللغة البلاغية والتبريرية، والسجالية مع خطاب غربي غامض ومعمم، وغير واضح يعاد إنتاجه في هذا النمط من الخطابات، ونستطيع أن نصف غرب غالب الخطاب الإسلامي المسيطر، بغرب مشوش بل ومتخيل وعدائي.

ب- اعتماد الثنائيات الضدية القائمة على محاور نحن / هم، الإسلام / الأغيار، وبروز بعض ملامح للعنف اللغوي والرمزي في بعض الخطابات الشفاهية، والمكتوبة.

ج- إضفاء الشرعية على الخطاب السياسي الرسمي ومواقف الصفوة الحاكمة - في بلدان عربية عديدة - سواء في هجومها على الجماعات الإسلامية الراديكالية، وخطابها، أو دعمها للسلطات الحاكمة.

د- تبني بعض رموز المؤسسات الإسلامية الرسمية موقفاً وسطياً تبناه قادة وحكام وحكومات عديدة في المنطقة، وهو إدانة عمليات ١١ سبتمبر ٢٠٠١ ووصفها بالإرهابية، ثم المطالبة بالتثبت من المعلومات حول هوية القائمين بها، ورفض المشاركة في التحالف الدولي ضد الإرهاب الذي تقوده الولايات المتحدة. ثم تبني ضرورة التمييز بين الإسلام وغالبية المسلمين، وبين الجماعات الإرهابية وتنظيم القاعدة وقادته، ثم مطالبة الولايات المتحدة والدول الغربية بضرورة عدم استخدام معايير مزدوجة في العلاقات الدولية، ولاسيما في النزاع العربي - الإسرائيلي، وإزاء السياسة الإسرائيلية العدوانية تجاه الشعب الفلسطيني.

يمكن لنا إيجاز تأثيرات عالم ما بعد ١١ سبتمبر على دور الدين عموماً والإسلام في النقاط الآتية:

١- تزايد عمليات توظيف الدين ورموزه وتفسيراته وتأويلاته في العلاقات العولمية والدولية. ولاسيما النزاعات حول الهوية والمصالح

(١١) انظر بحثنا عن "الخطاب الديني المصري بعد ١١ سبتمبر: ملاحظات أولية" تحت

والحدود وتشكيلات عالم المابعديات، ولاسيما في بناء التحالفات الدولية، من مثل التحالف الدولي ضد الإرهاب كما حدث في الحرب ضد تنظيم القاعدة وحكومة طالبان الأفغانية السابقة. ويلوح للتوظيف السياسي للدين الإسلامي في دعم الصفوة العراقية الحاكمة من رجال المؤسسة الدينية العراقية الرسمية إزاء الضربة الأمريكية ضد العراق، واعتبار مقاومتها من المسلمين في جميع أنحاء العالم جهاداً.

٢- سيلعب الخطاب الديني دوراً تعبويّاً وتحريضياً على المسارح السياسية في المنطقة العربية، وبعض الدول الإسلامية، إزاء بعض الصفوات الحاكمة وتوظيف الضربة الأمريكية ضد العراق في نقد السلطات السياسية، ومواقفها، ولاسيما من قبل الجماعات الإسلامية السياسية المعارضة أو المحظورة قانوناً في هذه البلدان ومعها الجماعات القومية العربية وبقايا الماركسية، واستخدام بعض المفردات والأوصاف السياسية أو الدينية السلبية إزاء الإسلام - الحنيف - في الشحن العاطفي والعدائى في مواجهة الولايات المتحدة وبريطانيا والغرب عموماً. وثمة مخاوف - مشروعة لدى بعضهم وتتجدد من حين لآخر - من أن تؤثر بعض عمليات التوظيف على سلامة الاندماج القومي، والتكامل الداخلي في بعض المجتمعات المنقسمة على أسس طائفية ومذهبية في منطقتنا.

٣- ربما تؤدي الضربة الأمريكية ضد العراق إلى استنفار في الأجلين القصير - والمتوسط - للقوة الدفاعية التاريخية للإسلام كإطار صدى إزاء الضغوط الخارجية، وكدفاع عن الهويات الإسلامية وكأطر للتماسك في مواجهة عمليات التفكك والوهن البنائي لحدثة مبتسرة، ومشوشة توظف كاستراتيجية في إثبات النسب السياسي والثقافي للنخب الحاكمة في غالب البلدان العربية والإسلامية للحدثة عموماً، إزاء الجماعات الإسلامية السياسية المعارضة والرايكية، أو كنمط من الواجهة السياسية إزاء الإدارات السياسية الغربية، أو كجزء من الصورة الدولية ل نمط الزعامة السياسية المائدة في هذه الدول.

٤- إن اليمين الأمريكي - وجماعات الضغط المسيحية، الصهيونية^(١٢)، ستزيد من احتقان العلاقات بين الإدارة الأمريكية للجمهورية بقيادة جورج دبليو بوش، وبين بعض الدول العربية والإسلامية، سواء عبر بعض الجماعات واللجان المؤثرة كاللجنة الأمريكية، للحريات الدينية الدولية على سبيل المثال، أو عبر أشكال من للمنظمات الطوعية المدنية، المعنية بالحريات الدينية في العالم العربي والإسلامي.

٥- تزايد مؤشرات تمثيل القوى الإسلامية في البرلمانات العربية والإسلامية، عبر الانتخابات، كما حدث في المغرب، وباكستان، حيث شكلت القوة السياسية الثالثة في تشكيله البرلمانات التي تم انتخابها في عام ٢٠٠٢ في هذه البلدان.

٦- إن خطاب الحريات الدينية، وفق مفاهيمها ومدلولاتها في إطار خطاب حقوق الإنسان وأجياله المتعددة، تمثل أحد ملامح التحول في السياسات العالمية للدين، وباتت تتبنى هذا الخطاب الولايات المتحدة، والدول الغربية، والمنظمات الدولية الحكومية وغير الحكومية. في هذا الإطار تؤثر التقارير التي تعدها بعض المنظمات واللجان الحكومية وغير الحكومية في إصدار قرارات السياسة الخارجية، في العلاقة بين الدول الأكثر تقدماً ونفوذاً، وبين الدول الأخرى، ومنها العربية والإسلامية.

إن مدى احترام الدول للحريات الدينية في سياساتها، يعد ضمن معايير احترام حقوق الإنسان بأجيالها المتعددة من ناحية، فضلاً عن مدى جدارة دولة ما بالحصول على المنح والمعونات الاقتصادية والتعليمية، والفنية والثقافية والثقافية .. إلخ. إن الولايات المتحدة، سنت قانوناً للحريات الدينية ينطوي على منظومة من العقوبات إذا ما انتهكت دولة

(١٢) انظر في ذلك: سمير مرقص "الحماية والعقاب، الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط" من ص ٨٣ إلى ص ١٥٦، للنشر دار ميريت، القاهرة، ٢٠٠٠. وانظر كذلك محمد السباك: للصهيونية المسيحية، ولأسمها من ص ٥٥ إلى ٨٥، الناشر دار الفلاس، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٣.

من الدول الحريات الدينية^(١٣) داخل حدودها. إن هذا القانون يمثل مؤشراً على تطور وضع الدين والحريات الدينية عموماً في إطار العلاقات الدولية الراهنة، بل واحتمالات تطوره في موازين النزاعات الرمزية والثقافية والمجازية، وعلى نزعة جديدة للتدخل في الشؤون الداخلية من الولايات المتحدة الأمريكية، وبما يمس مفهوم السيادة الذي تأسست عليه العلاقات الدولية، والقانون الدولي العام، إلا أن المفهوم التقليدي تعثره تحولات عديدة ومتسارعة في إطار العلاقات العولمية الجديدة وتؤثر على بعض مكوناته، بل وتحولها إلى جزء من تاريخ نظرية الدولة، والعلاقات الدولية معاً.

٧- إن التحولات العولمية بما تنطوي عليه من تفكيكات، وتشظى في الهويات ستدعم عمليات تلاعب بعض الصفوات السياسية والثقافية والدينية بالمنظومات العقائدية والنصوص والرموز والمذاهبات في سياسات الدين داخل النظم السياسية، وفي إطار العلاقات الإقليمية ومنافساتها ونزاعاتها، وفي العلاقات والأسواق الكونية للغات والرموز .. إلخ. إن المنافسات بين المؤسسات الدينية الرسمية للمذهبية المسيحية - الكاثوليكية والبروتستانتية - على اتباعها، وعلى سياسات التبشير الديني ستتزايد، وتحاول بعض المؤسسات الدينية ذات السياسات العولمية أن تفرض رؤاها على حل بعض النزاعات والحروب الأهلية، كما يحدث في السودان على سبيل المثال، فالاتفاق الإطارى الذى عقد فى ماشاكوس، يعكس مرجعية للجنة الأمريكية للحريات الدينية، فى إطار التنافس بين المؤسسات البروتستانتية والكاثوليكية فى جنوب السودان على القبائل الجنوبية التى لا تزال تؤمن بأديان وعقائد يطلق عليها المشرع السودانى ببراعة كريم المعتقدات^(١٤).

(١٣) انظر نص قانون الحريات الدينية الدولية الصادر فى أكتوبر ١٩٩٩ من الكونجرس الأمريكى، ومنشور فى سميث مرقص، المرجع سابق الذكر من ص ٢١٦ إلى ٢٤٥.

(١٤) انظر قرار الكونجرس الأخير حول السودان وإشاراته العقابية لدفع حكومته للعودة إلى مائدة المفاوضات مع الحركة الشعبية لتحرير السودان بقيادة جون قرنق، وانظر فى تركيبة الجنوب السودانى، د. منصور خالد "جنوب السودان فى المخيلة العربية، للصورة للترافقة والتمسح التاريخى" دار تراث للنشر، لندن، ٢٠٠٠. وانظر فى مرجعية اتفاق =

٨- إن العمليات الإرهابية التي تطال المدنيين الأبرياء، والتي تتم على نحو عشوائي يستهدف الإحياء بالقوة والتأثير على ميزان الخوف الإنساني للأبرياء، سيدعم عمليات إنتاج الصور النمطية السلبية التي صيغت - تاريخياً. ولا تزال - حول الإسلام الحنيف كديانة وعقائد وشرائع وقيم وثقافة، وحول واقع المسلمين واتجاهاتهم. من المحتمل أن نشهد مرحلة من إطلاق الأوصاف وللصفات العنيفة والسلبية إزاء الدين الإسلامي، وذلك على نحو ما وصف به القس الأمريكي المحافظ جيرى فالويل الرسول الكريم محمد صلوات الله وسلامه عليه حتى مع اعتذاره عن ذلك وإنه جاء فى سياق الإجابة على سؤال مغرض. مثل هذه الأوصاف السجالية والهجائية ربما تسود^(١٥)، وستؤثر سلباً على أية محاولات إصلاحية لمياسات الدين، ومؤسساته التعليمية، والإرشادية والوعظية، وعلى إصلاح بنية الفقه ومناهجه وآليات تفسيره، والخطابات الدينية عموماً، والفقهية على وجه الخصوص، لأنها ستستتفر قوى المحافظة والتقليد كى تهاجم قوى التجديد والإصلاح الدينى، واتهامها بالاتباعية للغرب.

=ماشاكوس، نيبيل عبد الفتاح: إطار ماشاكوس: المرجعية والبنية والدوافع، مجلة السياسة الدولية العدد ١٥٠ من ص ٢٢٦ إلى ص ٢٣٥، مؤسسة الأهرام، القاهرة، أكتوبر ٢٠٠٢. وانظر أيضاً، سمير مرقص، اللجنة الأمريكية للحرية الدينية والمسألة السودانية، جريدة الأهرام، ٩ أغسطس ٢٠٠٢، ص ٣٨.

(١٥) وصف القس الأمريكي للمحافظ جيرى فالويل للنبي محمد - صلى الله عليه وسلم - بأنه إرهابى فى مقابلة تلفزيونية مع برنامج "٦٠ دقيقة" فى شبكة "سى . بى . إس" الأمريكية وقال فالويل فى المقابلة أنه قرأ "ما يكفى" عن تاريخ حياة النبى كى يعرف أنه كان رجلاً عفيفاً ورجل حرب، إلا أنه تراجع عن تصريحه، وقال "لقد أجبته للأسف عن سؤال مثير للجدل ومفخخ فى نهاية لقاء من ساعة مع تلفزيون "سى . بى . إس" وكان يجدر عدم الإجابة عنه". وأضاف "كان ذلك خطأ وإنى أقدم اعتذارى" أدان هذه التصريحات المتطرفة جاك سترو وزير الخارجية للبريطانى، وكمال خرازى وزير الخارجية الإيرانى، ورد عليها الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر. انظر فى ذلك جريدة للشرق الأوسط، ص ١، العدد رقم ٨٧٢١ الصادر فى ١٤ أكتوبر ٢٠٠٢.

إن تزايد حضور الأديان وأدوارها فى العلاقات الكونية - التى تتشكل - فى نزاعاتها ومناقضاتها وأسواقها وأزماتها، يجعل الإسلام والمسلمين فى اللحظة الراهنة فى وضعية الحصار حيث لا تقتصر على الموقف الأمريكى من ظواهر الإرهاب ذى الوجوه الدينية أو المذهبية أو الطائفية فقط، وإنما تتجاوز ذلك إلى أديان وثقافات ومجتمعات لا تدين بالأديان السماوية وإنما الأديان الآسيوية والأفريقية الأخرى من كريمة المعتقدات والأديان إذا شئنا استعارة الاصطلاح من أدبيات الفقه الدستورى السودانى. من ناحية أخرى، يستودى السياسة العدوانية الإسرائيلية إزاء الشعب الفلسطينى، إلى المزيد من توظيف صور وتمثيلات الدين ورموزه فى إطار النزاعات السياسية فى النظم السياسية العربية عموماً، بين السلطات والصفوات الحاكمة وبين الجماعات السياسية الإسلامية، والقومية حول الشرعية السياسية .. إلخ، ثم فى إطار النزاع العربى - الإسرائيلى.

كيف يمكن لمدارس الفكر والعمل العربى والإسلامى أن تطور خطاباً إصلاحياً وآليات لمواجهة عمليات حصار الإسلام وتحويله إلى صور نمطية متلفزة ومكتوبة ومسموعة فى إطار نظام إعلامى أمريكى وغربى ذى سلطة وهيمنة على السوق الكونى للصور والرموز واللغة والإبراكات؟

ثالثاً: الفكر الدينى العربى والإسلامى فى الأزمة: كسر حالة الحصار:

قد يبدو أن هذا الجزء من رؤيتنا الوجيزة، بوصفه أقرب إلى خطاب المايينغيات، أى مجموعة من الأفكار التأشيرية، أو تقديرات المواقف التى تضع بعض التوجيهات العامة، والغامضة، والتى تحمل راحة فكرية ما للباحث، أو الكاتب، عبر مجموعة من التعليمات لمن يهيمه الأمر، وغالباً للآخرين. نعم قد يحمل هذا الجزء بعضاً من هذه اللغة، ولكننى سأحاول أن أقدم بعض الأفكار التى تقسم بالواقعية، وإمكانية التحقق دونما مغالاة أو تعنت سياسى أو مذهبى.

أود أن أشير بداية إلى عدد من الاعتبارات، تتطلب من القوى الفكرية الإسلامية والعربية الإصلاحية - على اختلاف انتماءاتها الفكرية والدينية والسياسية - أن تواجهها بصراحة وصراحة منها ما يلى:

١- إن غالب الخطاب الدينى - على اختلاف أنماطه وتقسيماته الوعظية والفقهية والأيدىولوجية والدعوية .. إلخ - يعانى من الجمود فى المقولات، واللغة، والإصطلاحات، ويعيد صياغة إنتاج آراء وفتاوى، وتساؤلات قديمة ومغرقة فى جمودها، بل وتتافى مع اكتشافات العلوم الحديثة. إن إعادة إنتاج واستعارة خطاب بشرى حول الدين الإسلامى الحنيف مع محمولاته من الأفكار الشائعة فى عصرها على أنها هى العلم وحقيقته^(١٦) تمثل اتجاهاً فى التعليم والإفتاء الدينى، يمكن وصفه بالخطورة والجمود على عمليات تشكيل الوعى الدينى، والقرار التعليمى الدينى ذاته. إن غالب الخطاب الدينى يحتاج إلى دراسات نقدية، ومراجعات شاملة تتطلب ضبطه وإصلاح بنياته، ومنطقه، وموضوعاته وإشكالياته، وقضاياها^(١٧)، وذلك لتحرير الفكر والوعظ الدينى والأهم تحرير الوعى الدينى من بنيات تفسيرية وتأويلية بشرية كانت تعكس لحظة من تطور الوعى الدينى ونظم الأفكار الفقهية فى المجتمعات العربية والإسلامية فى بعض المراحل التاريخية، ولم تعد هى أسئلة الضمير الدينى، وشواغله فى المرحلة الراهنة من تطور عصرنا.

٢- إن النزاعات وتوظيفات الدين سياسياً فى إطار تعدد وتناقضات مواقع القوة داخل المؤسسات والسلطات الدينية، أدى إلى المزيد من التشدد والعنف اللغوى، بل عنف الخطاب الدينى الرسمى إزاء بعضه بعضاً فى بعض البلدان العربية والإسلامية. إن النزعة إلى التشدد فى إنتاج الفتاوى والرؤى المغلقة التى تسود المنافسات والصراعات حول المكانة والسلطة الدينية داخل المؤسسة الرسمية، أثرت على صورتها بين أتباعها من الجمهور المسلم.

٣- إن نظرة على بعض الفضائيات العربية تكشف عن أشكال أخرى من جروب الفتاوى - كما أطلق بعضهم عليها - بين بعض شيوخ المسلمين على نحو أصبح التشدد سمة طرائق فى التفكير الدينى، وعلى نحو مفارق لمشكلات معقدة تواجهها المجتمعات الإسلامية والعربية.

(١٦) انظر الحاجة لإصلاح علوم الدين، الباب الرابع من الكتاب.

(١٧) لنظر فى ذلك فضيلة الإمام الأكبر، د. محمد سيد طنطاوى شيخ الجامع الأزهر:

الخطاب الدينى وكيف يكون؟ ملحق مجلة الأزهر، لقاهرة ٢٠٠٢.

٤- إن قائمة أولويات بعض أنماط الخطابات الدينية - الوعظية والإرشادية والفقهية والإفتائية - تشير إلى بعض الأولويات التي لا يعكسها واقع المشكلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والروحية التي يواجهها المسلمون المعاصرون في حياتهم اليومية، وفي علاقاتهم مع العالم.

إن فرض الجماعات السياسية الإسلامية الراديكالية، وشبه الراديكالية، وبعض الوعاظ ورجال الدين قائمة اهتمامات وأولويات ونزاعات مع القوى السياسية والمدارس الفكرية الأخرى في بعض المجتمعات العربية والإسلامية يؤدي إلى صرف الفكر الديني عن الاجتهاد، وتطوير التعليم والمؤسسات الدينية كي تواكب متغيرات العالم المتحول .

٥- الأزمات التي تواجه بعض الخطابات الدينية الإسلامية العربية، وبعض المؤسسات الدينية التعليمية، تتطلب إصلاحاً هيكلياً على المستويات الدينية التنظيمية، ومضمون السياسة التعليمية ومناهجها، وأيضاً الخطاب الديني - من حيث بنيته وآلياته - وهو أمر طالما طالب به بعض المجددين، والمنقذين قبل حوادث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، وقبل أن تطلب الولايات المتحدة الأمريكية، إصلاح التعليم الديني في بعض البلدان العربية كالمملكة العربية السعودية والكويت ... إلخ.

٦- ثمة من الجماعات الإسلامية، وبعض الدعاة والوعاظ من يحاولون إقامة تناقض بين التعددية السياسية، والديمقراطية، وبين الإسلام، بما يؤدي إلى خلق تناقضات في ضمير المسلم والمعاصر إزاء النظم السياسية في الدولة - القومية الحديثة، لاسيما أن بعض المجتمعات العربية والإسلامية لا تتوافر فيها الشرائط التاريخية والاجتماعية والثقافية للدولة - الأمة. إن هذا الاتجاه هو جزء من استراتيجيات عمدية للنشوش على الحداثة السياسية والقانونية وإقامة تعارضات بينها، وبين الإسلام كثقافة، وقيم .. إلخ. ويمكن اعتبار هذا للنمط من استراتيجيات جحد الشرعية عن الحداثة القانونية والسياسية للدولة الحديثة، يرمى إلى التشكيك في شرعية الحكم والصفوة السياسية الحاكمة، فضلاً عن أنها تمثل أداة للتعبئة السياسية، تسمح بالتجنيد لكوادر جديدة لهذه الجماعات الإسلامية السياسية.

٧- إن بعض الأجهزة الإعلامية الغربية تعيد إنتاج صور سلبية ونمطية عن الإسلام والمسلمين والعرب، وبعض هذه الصور يتغذى من مصادر عديدة للصور ينتجها العرب والمسلمون وتتطوى على جوانب سلبية ومميّنة. إن بعض الخطاب الرسمي، واللا رسمي السائد في بعض البلدان العربية، لا يزال يعيد إنتاج نظرية المؤامرة حين لا يستطيع التصدي لجذور المشكلات التي تحيط بنا، ومن داخلنا، وتحتاج إلى البحث الدقيق، وشجاعة المواجهة من السلطات السياسية والدينية والثقافية القائمة، لكن بدلاً عن مواجهة الذات، وتحمل المسؤوليات نضطر إلى إسنادها على عاتق الآخرين. ظهر هذا في العالم العربي بعد كل هزيمة، وكل تدهور، وآخرها ما ترتب على أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١.

٨- ثمة انقسامات مذهبية تسود عالم الإسلام والمسلمين، وتراجعت نزعة التقريب بين المذاهب وذلك لأسباب تاريخية وقومية ونزاعات عديدة بين البلدان الإسلامية. إن أحد أهم الأسباب يعود إلى طبيعة بناء المذاهب، وبناء المكانة والسلطة داخلها، الأمر الذي يقف عائقاً - ضمن عوائق أخرى - إزاء التفاعل الفقهى، والتطوير المتبادل، عبر الحوار الفقهى الإيجابي والبناء بين مذاهب الفقه الإسلامى على اختلافها بهدف تطوير بُنى المدارس الفقهية، ومناهجها التفسيرية والتأويلية والإفتائية فى إطار الاجتهاد. هذا الاتجاه سعى إليه الإمام الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى وأستاذنا الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت، مع سماحة العلامة محمد تقى القمى.^(١٨)

٩- إن إعادة إنتاج بعض رجال الدين فى العالم العربى لفتاوى قديمة عن أهل وعقد الذمة، وبعض الغلاة من الجماعات الإسلامية والرادكالية لفتاوى تكفير للمسيحيين، كما حدث فى العقود الثلاثة الأخيرة، أثرت على الاندماج القومى داخل بعض البلدان، من خلال إثارة التوتر السياسى والدينى والطائفى. لا شك أن بعض الاتجاهات الإصلاحية

(١٨) انظر فى ذلك للدراسات التى جمعها عبد الله محمد تقى القمى حول هذا الاتجاه فى كتاب "دعوة التقريب: تاريخ ووثائق" للنشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، القاهرة ١٩٩١.

اجتهدت في حل بعض هذه المشكلات عن طريق إضفاء تسويغات دينية على مفهوم المواطنة الكاملة، لكن هذا النمط من الاجتهادات لا يزال أسير بعض دوائر النخبة المثقفة، الأمر الذي يسيد المفاهيم القديمة التي تم تجاوزها لدى غالب الجمهور المسلم في إطار الدولة الحديثة، ويعطى مادة لصور سلبية جديدة عن موقف الإسلام وتسامحه ورحابته مع أبناء الديانات السماوية الأخرى.

١٠- إن أبرز الانتقادات التي توجه للإسلام، وهي في الحقيقة تدور حول بعض الإنتاج الفقهي والتأويلي، وهو الموقف من حرية العقيدة^(١٩)، وثمة صور شائعة تحتاج إلى مراجعات، عبر التأكيد على أن هناك اجتهادات إسلامية مغايرة توصل مفهوم الحرية الدينية وحرريات الفكر^(٢٠).

السؤال الذي نعيد طرحه كيف يمكن كسر الحصار الراهن، حول صور الإسلام والمسلمين النمطية بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، وغيرها من العمليات الإرهابية؟

تبدو محاولة الإجابة بالغة للصعوبة في ظل الأوضاع الراهنة لحالة غالب الفكر الإسلامي السائد عموماً، والأوضاع السياسية والثقافية في العالم العربي وفي الدول الإسلامية، ومع ذلك نحاول إبداء بعض الأفكار العملية فيما يلي:

(١٩) انظر في ذلك الباب الرابع نحو إحياء وإصلاح علوم الدين، وانظر علاء قاعود: نحو إحياء وإصلاح علوم الدين، وانظر في موقف الفقه الحنبلي من غير المسلمين، كتاب يدرس في المرحلة الثانوية بالتعليم الأزهرى، وهو "لروض المربع بشرح زاد المستقنع" للعلامة منصور الجبهوتي الشهير بالجهوتي المصري، أحد متأخري المذهب الحنبلي، والكتاب شرح على متن كتاب صاحب "مختصر المفتي" الذي وضعه الإمام شرف الدين موسى الحجاوي مفتي الحنابلة بدمشق، والتمن وضع منذ خمسة قرون، والشرح منذ ما يقارب أربعة قرون، انظر ص ١٠٩ إلى ص ١١٦، م. ب. د.

(٢٠) انظر في ذلك على سبيل المثال الفقه العيني المصري عبد المتعال الصعيدي، الحرية الدينية في الإسلام، للنشر دار المعارف للقاهرة، ٢٠٠١، وحرية الفكر في الإسلام، الناشر دار المعارف، للقاهرة، ٢٠٠١.

١- المبادرة بالدعوة إلى مجلس للحوار (الإسلامى - الإسلامى)
يتجاوز التحيزات المذهبية، ويحاول أن يدير حوارات حول القضايا الأساسية، ويتشكل من عناصر إصلاحية سواء من رجال الفقه، وبعض المثقفين من ذوى الاهتمامات بتطور الفكر الدينى من عدد رئيسى من البلدان العربية، والإسلامية. ولا يقتصر هذا المجلس على قائمة أعمال إسلامية - إسلامية فقط، وإنما يشتمل على قضايا الحوار الدينى - الدينى، والمذهبى مع المسيحية الشرقية والآسيوية على اختلاف كنائسها ومذاهبها والأديان الوضعية، على وجه العموم.

٢- تشكيل مجلس عالمى للشئون الدينية، من بين عناصر إصلاحية من بين رجال الفقه والدعوة الإسلاميين، والمسيحيين يكون من مهامه مناقشة القضايا الخاصة بالمواطنة، والعلاقات الدينية التى تنور حول الحياة المشتركة داخل كل المجتمعات الإسلامية، ويبلور رؤى وقواسم مشتركة ذات اتجاهات تجديدية وإصلاحية، تخاطب مجتمعاتها، بل وتمتد جسور الحوار مع الكنائس الكبرى والأديان المختلفة فى عالمنا. إن الحوار وآلياته يرمى إلى بلورة قيم كونية مشتركة، تؤسس على احترام العقائد والأديان والحريات الدينية لأتباع الديانات على اختلافها، وإشاعة القيم الأخلاقية الكونية الجديدة^(٢١).

٣- المبادرة بإصدار مجموعة من البيانات تناقش على أوسع نطاق فى الدوائر الإسلامية، ترمى إلى بدء حوار تاريخى مع المؤسسات الدينية الغربية والآسيوية والأفريقية والأمريكية اللاتينية، فضلاً عن إطلاق بيانات جديدة حول إصلاح أوضاع المرأة فى كثير من البلدان العربية والإسلامية، التى لا تزال تفرض سياجات على دورها كفعل اجتماعى وسياسى مساوٍ للرجل تماماً.

ليس هذا فحسب، بل وبيانات حول الإسلام والمواطنة والحريات الدينية، والإسلام والديمقراطية، ونظم التمثيل البرلمانى، وحقوق الإنسان.

(٢١) انظر فى ذلك مؤلفنا "اليوتوبيا والجحيم، قضايا الحداثة والعلامة فى مصر" للنشر المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، من ص ٢٠٧ إلى ص ٢٢٢، القاهرة ٢٠٠١. وانظر أيضاً مؤلف محمد الطالبي: الإسلام حرية وحوار من ص ٥١ إلى ص ٥٦، للنشر دار النهار اللبنانية، الطبعة الأولى بيروت ١٩٩٩.

٤- إصدار مجلة شهرية - ذات طابع شبه أكاديمي - تدير الحوار بين الأديان والثقافات تصدر بلغات عديدة، تحاول عبر أعمال التثقيف والمعايير الأكاديمية، والبحوث، أن تكون منبراً لحوارات أوسع نطاقاً بين العالم العربي، والإسلامي، والثقافات الأخرى.

٥- إنشاء موقع على الشبكة الدولية للمعلومات (الإنترنت) لإدارة الحوارات، وإصدار البيانات باسم المجلس الإسلامي الإصلاحي الجديد.

تبدو المقترحات السابقة، وكأنها عامة، وتعتمد على مبادرات رسمية - تبدو مصاعبها واضحة للمراقب للشئون العربية والإسلامية لكنني أطرحها في إطار منظمة تطوعية من مراكز أو جمعيات أهلية مستقلة تنهض بالأدوار السابقة، ولا يعني ذلك أنها ستكون بديلاً عن المبادرات الحكومية، أو تتنافس معها. إن تأسيس مراكز أو جمعيات أهلية تطوعية، لأداء الاقتراحات السابقة يعني أنها تخاطب المجتمع المدني العولمي - الذي يتشكل بوتائر سريعة - ويلعب دوراً هاماً في تحديد عمليات التغيير في عالمنا، ولاسيما في المجالات الدينية والحوارية والثقافية.

الفصل الرابع

الدين والحوار

في الفضاء المتوسطي(*)

(*) قدم هذا النص باللغة الإنجليزية في الـ IV Foro Formentor palma de Mallorca ١-٢ نوفمبر ٢٠٠٢، وسيُنشر بالإنجليزية والفرنسية والأسبانية ضمن الكتاب التوثيقي لأعمال الدورة IV الذي يصدر عن المنتدى الأسباني للذائع الصيت في خلال عام ٢٠٠٣.

من الموضوعات الحيوية التي تهتم العلاقات بين دول وشعوب الفضاء المتوسطي الذي يحمل تاريخاً متميزاً من التفاعلات والتبادلات الثقافية، وهو الحوار والتنمية " Dialogue and development " ، خاصة في هذه اللحظة التاريخية المشحونة بالتوتر والخوف والذعر من الإرهاب ذي الوجه الديني، ومن خلال العنف والكراهية بدلاً عن الحوار، واتساع الفجوة بين الدول الأكثر حداثة شمال المتوسط، وازدياد الفقر، وتدهور مستويات التعليم، والمعرفة، والتقنية، والخوف من المستقبل في جنوبه.

ثمة سؤال محوري طرحته عمليات عولمة الحركة الإسلامية: هل الدين عائق للسلام والحوار في المتوسط؟ إن السؤال يبدو ملحاً في أعقاب العمليات الإرهابية ضد رموز القوة في الولايات المتحدة في ١١ سبتمبر ٢٠٠١، والتي طالت أبرياء ومست أعماق الضمير الإنساني بألم عميق، خاصة بعد أن استخدم قادة تنظيم القاعدة الدين الإسلامي في التبرير وإضفاء الشرعية عليها؟

إننا نعيش لحظة صعبة وحرجة في تطور كوكبنا، حيث تتزايد مشاعر التعصب والخوف والكراهية، والعنصرية، وسوء الفهم المتبادل بين الثقافات والأديان عموماً، وبينهم وبين الإسلام وثقافته وشعوبه ولاسيما العربية.

إن الإسلام بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١، يبدو في حالة حصار سياسي وإعلامي ويتم الخلط بينه وبين الجماعات الإسلامية الراديكالية من خلال مجموعة من الصور المبسطة والمختزلة والمشوهة.

إذا تجاوزنا خطاب المجاملات، ولغة الدفاع العقيدى dogmatic والأيدولوجي، التي باتت غالبية كسمة لخطابات دينية وسياسية عديدة تنتج في مصر، وخارجها. فإنه سوف يمكن الإجابة بنعم هناك توظيف سياسي للدين من بعض السلطات السياسية والدينية والجماعات الراديكالية مما شكل عائقاً للحوار والسلام في الفضاء المتوسطي، وفي مناطق أخرى

من العالم، وقبل أحداث نيويورك وواشنطن وجربه، وبالي، ومومباسا وغيرها، وذلك لأسباب عديدة أود تناول بعضها فيما يلي :

أولاً: التوظيف السياسى للأديان فى العلاقات الدولية ثم العولمية.

ثانياً: استخدام الدين كعائق للحوار فى المتوسط .

ثالثاً: بعض الأمثلة الإيجابية لدور الدين فى تفعيل الحوار بين الثقافات.

رابعاً: ما للعمل؟

أولاً: التوظيف السياسى للأديان فى العلاقات الدولية، والعولمية:

أود أن أشير إلى أدوار لعبها الدين فى أعقاب نهاية القطبية الثنائية فيما يلي:

١- فى عالم ما بعد الحرب الباردة تزايد دور الدين وحضوره فى الصراعات الدولية، والداخلية، حيث أدى تفكك الاتحاد السوفيتى ودول الكتلة الشيوعية إلى بروز أسئلة الهوية لدول جديدة، وأسئلة المعنى للنظام العالمى تحت التشكيل^(١). وفى المجتمعات المنقسمة كانت ولا تزال أسئلة الهوية المعقدة تتدخل مع استدعاء الثقافة ومعها الدين كاستراتيجية فى بناء الهوية لدول وجماعات قومية وعرقية ودينية. قامت نخب سياسية وثقافية وعرقية بتوظيف الدين والتراث الدينى - الثقافى فى تحديد "النحن" إزاء "الآخرين" وأدى ذلك إلى تزايد أدوار ونفوذ المؤسسات الدينية وقياداتها فى العلاقات الدولية ونزاعاتها، وزاد وزن هذه المؤسسات والقيادات فى هياكل القوة الداخلية. فى عقد التسعينيات حدث انفجار هائل للهويات ونزاعات حولها فى إطار تحولات مابعد حديثة وكونية، وكان الدين أبرز أدوات إعادة صياغة وتحديد هذه الهويات. وتم إنتاج وإعادة إنتاج أنماط من العنف الرمضى الدينى والثقافى من أجل تعزيز وتأكيد هوية إزاء هويات أخرى داخل الدولة القومية المأزومة، أو فى إطارات إقليمية أوسع حيث استخدمت النخب السياسية والدينية، الدين

(١) انظر فى ذلك نبيل عبد الفتاح (الوجه والقناع، للحركة الإسلامية والعنف والتطبيع

من ص ٢٧ إلى ص ٥٧، الناشر: دار سينات للدراسات والنشر للطبعة الأولى: القاهرة

والمذهب والثقافة الدينية في إعادة بناء الذاكرة وترميمها بعد تفكك الكيانات الكبرى.

٢- ولزادت حدة سوء استخدام الدين في النزاعات الدولية بدلاً عن الدور السابق للأيدولوجية في صياغة التحالفات الدولية والأصدقاء والأعداء في الحرب الباردة. ومن أبرز هذه الأمثلة الصراع في البوسنة، وكوسوفو، والشيشان والحرب ضد طالبان والقاعدة في أفغانستان... الخ. إن خطورة توظيف الدين في النزاعات الدولية تتمثل في إضفاء القداسة على الصراعات حول المصالح وبين الثقافات. ساهمت أيضاً زعامات سيامية - في عديد من دول العالم - في سوء استخدام الدين في إضفاء الشرعية على مواقفها السياسية، وفي تبرير قرارات الحروب، وفي خطابات العداء والعنف الرمزي. في الشرق الأوسط كان توظيف الدين واسعاً في الصراع العربي - الإسرائيلي من أطراف الصراع كافة، في التعبئة والتبرير في الخطابين السياسي والإعلامي وفي تغذية مشاعر العداء^(٢) المتبادل بين الأطراف، وللتغطية على الأبعاد القومية والسياسية للصراع، لصالح التكييف الديني له، وكمفعول للنزعة الاستشهادية من بعض الجماعات الإسلامية كحماس، والجهاد الإسلامي الفلسطيني، ثم وظف تنظيم القاعدة القضية الفلسطينية في خطابه السياسي الديني. واستخدم الدين في النزاعات الداخلية سواء كمسبب للنزاعات أو تبرير لها، أو في بناء الهويات المتنازعة في المجتمعات الشرق أوسطية الممزقة على أسس مذهبية، وعرقية، على سبيل المثال في لبنان، والعراق، والسودان، والجزائر. وظفت النخب السياسية والمعارضة الدين في الصراعات الداخلية، وفي التلاعب بمسألة الهوية، ومثالها لبنان ومصر والسودان، والعراق، وتركيا.

٣- الدين شكل عامل تمايز ثقافي من بعض الأقليات العربية والإسلامية داخل المجتمعات الأوروبية على المستوى الرمزي والقيمي إزاء النظام الثقافي والقيمي الأوروبي العلماني. إن صناعة الكراهية أصبحت تعتمد على التلاعب السلبي بالدين وسوء استخدام القيم الدينية،

(٢) انظر في ذلك: نبيل عبد الفتاح: الوجه وللقناع من ص ٩٩ إلى ص ١٣٥، والمراجع لمشار إليها هناك، للمرجع السابق الذكر.

والتأويلات المحافظة والسلبية للنصوص الدينية إزاء الآخرين، وكثفت لإخفاء صراعات المصالح والأعراف والتقاليد بين الدول والجماعات القومية. إن الصراع بالثقافة والدين كألوان رمزية يشكل أبرز علامات التحول نحو الكوكبية، وبعيداً عن تناقضات انهيارات ما بعد الحرب الباردة. حيث تزايد تدخل الدين مع القومية، والطائفية في إنتاج النزاعات وتحويلها عن مصادرها الأساسية، حيث أصبح كل تحديد "للنحن الدينية" - في بعض السياقات والنزاعات - يمثل عنفاً لغوياً وأيديولوجياً إزاء "الآخرين" للذين ينتمون لدين أو مذهب آخر، وفي لعب دور الحشد الداخلي لأبناء دين ضد أبناء الأديان الأخرى والتحريض عليهم. ولعب الدين أيضاً دور مولد الدعم السياسى والمالى الدولى من أبناء ذات الدين، ومثال ذلك طالبان والاممية الإسلامية للرايكالية المتشددة.

ثانياً: استخدام الدين كعائق للحوار فى المتوسط :

إن الأديان السماوية - الإسلام والمسيحية واليهودية - فى الفضاء المتوسطى تحث على إساق للعقائد والقيم تدعو إلى العدالة والتسامح والخير والحب والحرية والحوار ونبذ العنف والسلام .. الخ، مثلها فى ذلك مثل البوذية والكونفوشيوسية. من ناحية أخرى، لم تؤد هذه القيم الرفيعة للأديان فى المتوسط إلى الحوار والسلام والفهم المتبادل بين الشعوب، لأنها استخدمت على نحو مكثف فى الصراعات السياسية داخل بلدان ومجتمعات جنوب المتوسط، وفى النزاعات الرمزية بين شمال المتوسط وجنوبه، وفى تبرير بعض النزعات العدوانية، وبين المذاهب داخل كل دين وبعضها بعضاً. إن استخدام صفوات سياسية وسلطات دينية رسمية ومعارضة للأديان شكل فى أحيان عديدة عائقاً إزاء الحوار والسلام فى المتوسط للأسباب التالية:

- ١- شهد الفضاء المتوسطى استخدامات مكثفة للدين وتفسيرات وتأويلات رسمية - ومعارضة - له فى السياسات الداخلية لبعض الدول والحكومات فى جنوب المتوسط، وذلك لأداء الوظائف التالية:
- أ- كمصدر رئيسى للشرعية السياسية للحكام والقادة بعد الاستقلال عن الاستعمار الغربى ومن أبرز الأمثلة، مصر والجزائر والمغرب، وليبيا .. إلخ.

ب- أداة للتعبئة السياسية والاجتماعية والتأييد، وتبرير الخطاب السياسي، حيث استخدم لتبرير التوجه الاشتراكي في الستينيات في العالم العربي، على سبيل المثال، حيث قيل من الصفوات الحاكمة -والمؤسسات والسلطات الدينية الرسمية- أنه لا يتعارض مع الإسلام والشريعة.

ج- تم توظيف المسيحية عموماً، والأرثوذكسية خصوصاً في أكثر من بلد كمصدر لإضفاء الشرعية الدينية على أيديولوجيا النظام "الاشتراكية" ثم استخدم الدين لتبرير سياسات الباب المفتوح والخصخصة والإصلاح الاقتصادي في عقود السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات، أي في تبرير السياسات الاقتصادية والخارجية ونقيضها.

٢- وظف الإسلام من قبل جماعات المعارضة الإسلامية الراديكالية والمؤسسات الرسمية في حروب الفتاوى والتفسيرات الداخلية، والعربية - العربية أثناء الحرب العراقية الإيرانية، حيث استخدم طرفا الحرب المؤسسة الدينية السنية، والشيعة في تبرير موقفهما السياسي، واستناده على المشروع الإسلامية. إن حروب الفتاوى الدينية الإسلامية تمثل أحد أبرز سمات الأدوار السياسية للإسلام والأديان عموماً في جنوب المتوسط، ونجد ذلك في حرب الخليج الثانية، في أوائل عقد التسعينات وفي أعقاب عمليات ١١ سبتمبر ٢٠٠١ الإرهابية.

٣- شكل الإسلام أحد مكونات السياسة الخارجية لبعض الدول، وكأداة من أدوات السياسة الخارجية مثل إيران وباكستان والسعودية، وبعض دول الخليج، ومصر، ودول منظمة المؤتمر الإسلامي. وتم توظيف الدين من الجماعات الإسلامية عابرة القومية كجماعة الإخوان المسلمين، وبعض المنظمات الأهلية المسيحية واليهودية، وبعضها فاعل دولي جديد كجماعة Saint Egidio الإيطالية، وفي السياسة الخارجية للفاثيكان، وفي سياسات مجلس الكنائس العالمي، أثناء الحرب الباردة، وفي إطار عمليات التحول الكوني المستمرة.

٤- استخدم الإسلام والمسيحية من قبل الولايات المتحدة وبعض الدول الأوروبية أثناء الحرب الباردة في المنطقة ضد الشيوعية وهو من أبرز الأمثلة والأدوار التي لعبها مجلس الكنائس العالمي آنذاك، كما أشرنا آنفاً.

٥- إن الاستخدام السياسى للدين فى السياسة الداخلية والخارجية من قبل الحكومات، يجعلها تستخدمه فى إدارتها للأزمات الإقليمية، والدولية، وهذا يؤدى إلى خلق تعبئة دينية، وتحويل الأزمات والمشاكل السياسية إلى نزاعات دينية حتى يسهل على الصفوات الحاكمة حشد التأييد الداخلى وراء قراراتها ومواقفها السياسية أو للتغطية على مشاكل داخلية متفجرة هذا التوظيف السياسى للدين يؤدى إلى تلاعب المعارضة الإسلامية به فى نزاعاتها مع الدولة، من خلال المزايدات الدينية على مواقفها إزاء أساليب تعاملها مع الأزمات الإقليمية والدولية، وذلك لتعبئة مؤيديها وبعض الشرائح واتجاهات الرأى العام مع آرائها، ولتجد فرصة لإبراز مواقفها فى المجال العام المحاصر. إن المزايدات الدينية المتشددة والمتطرفة تؤدى إلى تزايد سوء الفهم، والنزعات العدائية بين الأديان وبين بعضها البعض.

٦- تستخدم بعض السلطات الدينية الإسلامية والمسيحية واليهودية - فى المتوسط - تأويلاتها وآراءها المذهبية إزاء بعضها البعض لإعادة إنتاج الحدود بين الأديان والمذاهب. وهى استراتيجية ترمى لتحقيق أهداف عديدة منها: إعادة إنتاج المؤسسة لذاتها، ولهيكل القوة داخلها، وتعبئة أتباعها، وذلك من خلال إعادة إنتاج المفاهيم والصور العقائدية والتفسيرية واللاهوتية إزاء الدين الآخر. وهى لعبة قديمة شهدها تاريخ وسوسيولوجيا الأديان، ترمى إلى التلاعب بميزان الخوف والكرهية المتبادلة لتكريس سلطات، وقادة، وزعامات. هذه الاستراتيجية تؤدى إلى نزعة استيعابية تجاه الأديان الأخرى، وإلى نمط من العنف الرمزى والدينى تشيعه بعض مؤسسات التعليم الدينى، والخطابات الدينية، وهو الأمر الذى يؤثر على أجهزة الإعلام التى تعيد بث صور سلبية وهو ما يظهر بشكل خاص فيما تم الترويج له من صور مشوهة عن الدين الإسلامى بربطه بأنماط السلوك السياسى العنيف للجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية كالقاعدة أو المتمرمة والمتخلفة كطالبان، أو بعض الأفكار، والأنماط السلوكية والقيمية الشائعة بين بعض الفئات الاجتماعية والمسلمة فى إقليم النفط وشبه الجزيرة العربية، حول المرأة، أو الأقليات الدينية، أو إزاء الأغيار عموماً، وقد ازداد هذا التوظيف الإعلامى المكثف بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١ بشكل خاص.

٧- إن أديان المتوسط لا تزال تنتظر لبعضها البعض من منظور تفسيرات كل دين للآخر، في ظل خطاب استيعادي - إقصائي - يعتمد على المعايير العقائدية والمفاضلات بين كل دين، وآخر ، مما يؤدي إلى مصادمات عقائدية ورمزية، تحرض على الحروب الفكرية والعقائدية، وهذا يتنافى وقد يتناقض بطبيعة الحال مع الحوار من الأصل.

٨- إن غالبية المؤسسات الدينية الرسمية - واللا رسمية - الإسلامية والمسيحية، وبعض رجال الدين لديهم خطابان حول الأديان الأخرى.

الأول: الخطاب التمجيدى والمذهبي الموجه لأتباع دينهم، والذي يعتمد على إبراز المزايا الإلهية والروحية والعقائدية لدينهم عن الأديان الأخرى. على حين يقدم الدين الآخر - الضد - محلاً بالمسلبات والانتقادات. داخل هذا الخطاب حول الأديان الأخرى وتوجد خطابات أخرى تتأسس على بعض المقولات، والأفكار للفلكلورية والشعبية حول عقائد الدين الآخر، والمؤمنين به، حيث يقدمون على نحو مبتر ومختزل ومشوش، وكاريكاتورى، وأحياناً على نحو عنصرى، ولاسيما فى الأزمان كما حدث مع الإسلام قبل ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وما بعده. هناك أمثلة كثيرة على ذلك آخرها حادثة القس "جيرى فالويل" الذى اعتبر الرسول محمد - صلى الله عليه وسلم - إرهابياً. وهذا لا يعنى أنه لا يوجد على الجانب الإسلامى من يقوم ببعض هذه الأعمال السلبية.

إن هذا النمط من استراتيجية الإنتاج اللاهوتى والفقهى حول الأديان الأخرى يهدف إلى تحقيق عدة أغراض منها:

أ- إثبات صوابية وأفضلية كل دين عن الأديان الأخرى وأنه الدين الصحيح.

ب- احتواء رجال الدين، والأكليروس عموماً أتباع دينهم ومذهبهم والسيطرة الروحية والرمزية عليهم لمنعهم من التحرر والخروج من سلطة تفسيرات قادة المؤسسة اللاهوتية والفقهية حول الأديان الأخرى.

الثانى: خطاب المجاملات واللغة الحيادية والموجه للأديان الأخرى فى المؤتمرات، أو فى إطار العلاقات العامة الدولية بين المذاهب الدينية، ويركز على شعارات عامة كالكشريات التسامح، والحوار،

والانفتاح، واخترع الآخر والمساواة ... إلخ، تلك القيم التي تحولت لدى بعضهم إلى مجرد لغة خشبية!

٩- إن الأكلشيهات المختزلة والمبسطة والصور النمطية عن الإسلام التي تنتجها بعض أجهزة الإعلام الغربية، والأمريكية تحديداً تصنع صور العالم وتؤثر في سياساته إنها استراتيجية تتطوى على عنصرية وتحريف، وتؤدي إلى تعبئة على أساس ديني. وهو ما يؤدي في المقابل في العالم الإسلامي إلى تنشيط وتحريك أكلشيهات مبسطة ونمطية ولا تاريخية عن المسيحية واليهودية والغرب الاستعماري. المشكلة أن هذا النمط من الصور النمطية المستهلكة يشير إلى أديان تبدو جامدة وإلى فكر ديني ذي جوهر ثابت. وهي نظرة لا تاريخية تعيد إنتاج الاستبعاد والإقصاء والكراهية وعدم الاعتراف بالآخرين.

١٠- إن قيام بعض الدول الغربية بتحويل الدين - والإسلام تحديداً - إلى أداة في النزاعات والحروب، ليس وليد ١١ سبتمبر ٢٠٠١، ولا بن لادن، والجماعة الإسلامية في مصر، ولا مجموعات إرهابية تستخدم الإسلام تبريراً لعملياتها فقط، إنما أيضاً يرجع إلى الدور الذي لعبته الولايات المتحدة في توظيف الإسلام وبعض دوله وجماعاته، أثناء الحرب الباردة، بدءاً من عقد الستينيات، من خلال الحلف الإسلامي مع السعودية ضد الشيوعية والناصرية والبعثية. وفي دعم المجاهدين الأفغان ضد الاحتلال السوفيتي، والحوار مع الجماعات الإسلامية الراديكالية في مصر وغيرها من البلدان العربية. بل وفي موافقة بعض الدول الغربية على أن تكون لندن، ونيويورك، ودول أوروبية عديدة ملاذاً آمناً لقادة وأعضاء منظمات إرهابية. بينما طلاقات الرصاص، وتكفير المتقنين الإسلاميين من الإصلاحيين والليبراليين والعلمانيين تنوى في شوارع القاهرة، والجزائر وهران،... إلخ.

١١- إن تزايد الاتجاهات العنصرية للمعادية للعرب والمسلمين في أوروبا، ساهم في إنماء الاتجاهات الدينية المتعصبة داخل الجاليات العربية والإسلامية، ولاسيما الأجيال الثانية والثالثة للهجرة. وهذا الأمر سهل على القاعدة والجماعات الإسلامية خصوصاً والجماعات المتطرفة عموماً تجنيد كواثر من الأجيال الجديدة في صفوفها، وفي التعبئة

الأيدولوجية الشمولية -التوتاليتارية- على أساس عقيدى، وهو ما ظهر جلياً قبل ١١ سبتمبر وبعبه.

١٢- إن تحول الدين الإسلامى إلى قناع يختفى وراءه، جال السياسة، والمصالح وإنتاج الفجوات مع الشعوب والأديان الأخرى فى شمال المتوسط أو جنوبه يعود إلى اختلاف مستويات التطور الاجتماعى - السياسى - الثقافى، وأنماط الدولة فى شمال المتوسط، وجنوبه. إننا إزاء دولة تتحول إلى ما بعد قومية فى شمال المتوسط، ودولة ما دون القومية، أو قومية فى طور التشكل فى الجنوب على أقصى تقدير. ونقصد بذلك أن الدولة جاءت - باستثناء مصر، والبعض كبرنارد لويس وتحسين بشير يضع المغرب والدولة المخزنية معها كاستثناء - كإحدى أشكال ما بعد الاستعمار الأوروبى، وكشكل تم غرسه بعد الاستقلال^(٣). وضع الدولة فى مجتمعات جنوب المتوسط، هو وضع مجتمعات لا تزال الدولة القومية فيها فى مرحلة التشكل، وحيث تعاني الدولة من عدة إشكاليات:

أ- مجتمعات تفتقر إلى الوحدة القومية، ومن مشكلات بناء الدولة- الأمة، الاندماج القومى.

ب- إنها مجتمعات مفتتة fragmented بين أعراق وقوميات وأديان ولغات، تتنازع فيما بينها، ولم تبلور تراضياً عاماً داخلها ولو عند الحد الأدنى من القيم السياسية الأساسية.

ج- إن الدولة والنخب السياسية الحاكمة شهدت تنديباً شديداً بين اتجاهات أيديولوجية مختلفة، كالأشتركية والليبرالية، وكلها تم تهجينها بالقيم والشعارات الإسلامية واستخدمت نخب ما بعد الاستقلال القهر وعنف جهاز الدولة وبعض التفسيرات للإسلام فى بناء التكامل الداخلى عبر استراتيجية بوتقة الصهر بالقوة والقمع الرمى.

(٣) انظر فى ذلك خطابنا أمام المؤتمر السنوى لجمعية سانت إيجينيو الإيطالية، روما، أكتوبر، ١٩٩٧، ومؤتمر الأمن والتعاون الأوروبى، أوسلو - للنرويج، يونيو ١٩٩٧، أعمال لجنة الخبراء، وانظر مؤلفنا، "النص والرمز: الإسلام السياسى والأقطاب وأزمات الدولة الحديثة فى مصر" من ص ٢٩٣ إلى ص ٣٣١، الناشر دار النهار ببيروت ١٩٩٨.

١٣- أدت المعرفة المبسرة لبعض رجال السياسة، والدين بتاريخ التطور السياسي والثقافي والديني لدول ومجتمعات شمال المتوسط، إلى تغليب الأفكار الدينية، والفلكلورية عن الغرب، الأمر الذي يساهم في وضع العقبات أمام الحوار والتفاهم والسلام^(٤).

١٤- تعاني الدول العربية من نقص في تقاليد ومؤسسات الحوار بين الأديان، وباستثناء بعض البلدان مثل لبنان، ومصر، التي لا تزال العمليات الحوارية فيها، في بدايتها ومحدودة وعلى استحياء شديد. وأبرز الأمثلة في هذا الصدد، لجن الحوار بين الأديان في الأزهر الشريف، والهيئة القبطية الإنجيلية Coptic Evanglical Orgnlisiton for Social Services (CEOSS)، وأسقفية الشباب Bishopric of Youth، والمركز القبطي للدراسات الاجتماعية Coptic Center for Social Researches، واللجنة المصرية للعدالة والسلام.

١٥- أدى إخفاق عملية السلام، وعدم تطبيق اتفاق أوسلو، وما بعده وقرارات الشرعية الدولية إلى تزايد العنف وعمليات قتل المدنيين الأبرياء على طرفي النزاع الفلسطيني- الإسرائيلي، ومن ثم إلى تزايد عمليات توظيف الدين من أطراف الصراع. أدت عمليات العنف إلى تشجيع الجماعات الدينية المتطرفة على الجانبين وإلى إبراز الدعاوى الدينية العنصرية، وذلك لتعبئة جماهيرها دينيا وسياسيا.

إن توظيف بعض الحكومات، والجماعات الإسلامية المعارضة، والمؤسسات الدينية، ورجال الدين، وبعض المعارضات في الشرق الأوسط للدين أدى إلى تحويله إلى أداة للتعبئة والتحريض السياسي، وأحيانا لبث الكراهية مما أدى إلى العنف بديلا عن التسامح والحوار في إطار الانصياع إلى الشرعية الدولية وقراراتها من قبل إسرائيل.

ثالثا: بعض الأمثلة الإيجابية لدور الدين في تفعيل الحوار بين الثقافات:

١- الأديان يمكن أن تكون جسرا للحوار، والتسامح، والحياة المشتركة - بين أبناء الأديان على اختلافها - لأنها حاملة لمساحات من القيم الإنسانية المشتركة. ولذلك فإن الأمر يتطلب ضرورة فهم أتباع كل

(٤) انظر في ذلك مؤلفنا "اليوتوبيا والجحيم قضايا الحديثة والعولمة في مصر" من ص

٢٠٧ إلى ص ٢٢٢ الناشر للمركز القبطي للدراسات الاجتماعية القاهرة ٢٠٠١.

دين للآخر من خلال نظرة هذا الدين لعقائده وقيمه حتى نقال فجوات سوء الفهم والإدراكات السلبية، والأكشيهات السلبية، وخاصة حول الإسلام والعرب والمسلمين، وعدم التمييز بينهم وبين الجماعات السياسية الإسلامية الإرهابية.

٢- الدين لازال يلعب بعض الأدوار الإيجابية من خلال المؤسسات الدينية فى مجال الإغاثة الدولية ، وفى مواقع النزاعات ، وهناك جماعات Ngo's دينية لعبت دورا فى محاولة حل بعض المنازعات الدولية ومثالها جماعة سانت إيجيديو St-Egidio الإيطالية التى تمثل مثالا جديدا لدور الـ Ngo's كفاعل فى العلاقات الدولية والعولمية، حيث ساهمت بدور مؤثر فى حل النزاعات فى موزمبيق، وجواتيمالا وحاولت ذلك فى الجزائر ، وكوسوفو ولم تحقق نجاحا فضلا عن أعمالها الأخرى فى المجال الإنسانى فى ألبانيا وبين المهاجرين فى إيطاليا. أن الأديان على قيم إنسانية مشتركة كاحترام الحياة، والتسامح ، والمساواة والعدالة ، واحترام الحقيقة ، والتضامن ، إلا أن هناك تراثا تاريخيا من بعض التأويلات الدينية واللاهوتية التقليدية والمحافظة والمترمنة تشكل فى بعض الثقافات الدينية عائقا فى مجال النظرة للآخر الدينى، والعلمانى. ومدخلنا إلى حياة كوكبية جديدة تحترم حقوق الإنسان والتعددية الثقافية ، يبدأ بالبحث عن الثقافة والحياة المشتركة داخل كافة المجتمعات وفيما بين بعضها البعض. هنا يتعين علينا أن نبحث عن آليات للعمل المشترك.

رابعاً: ما العمل ؟

أشير هنا إلى صعوبة إيجاد حلول سريعة، إنما يمكن على المستويين المتوسط والبعيد اتخاذ بعض الإجراءات منها :

١- إجراءات بناء الثقة بين الأديان المختلفة :

١- على الجمعيات غير الحكومية العاملة فى الحقل الدينى الدعوة إلى ميثاق أخلاقى كونه تلتزم به فى أداء أنشطتها يقوم على المشترك القيمي الإنسانى، وتحترم عقائد بعضها البعض.

٢- ضرورة احترام أديان وعقائد المجموعات المتميزة والصغيرة .

٣- السعى لى تصدر الأمم المتحدة بياناً للتسامح التاريخى بين ممثلى الأديان المختلفة يتضمن اعترافها ببعضها البعض ، والتزامها بالقيم الإنسانية المشتركة.

٤- الدعوة لتشكيل منتدى دولى- غير حكومى- للحوار بين الأديان حول القيم والأخلاقيات المشتركة بين الأديان والثقافات .

٥- مطالبة الأمم المتحدة والدول الأعضاء بتدريس مواد خاصة بالأديان والأقليات على اختلافها بموضوعية وإيجابية فى مناهج التعليم المختلفة بالمدارس والجامعات .

٦- وضع ميثاق شرف تلزم به الحكومات والمؤسسات الدينية ومستخدمو الوسائط الحديثة "الانترنت"، والاعلام السمعى والمرئى والمكتوب، إلى الالتزام بتقديم الصور الصحيحة والإيجابية عن الأديان المختلفة ، وقيمتها المشتركة ، وإلى تناول الجوانب التاريخية من خلال التناول العلمى والموضوعى، وبما لا يخل بحرية البحث الأكاديمى، وحيات الرأى والتعبير.

٧- للدعوة إلى مراجعة مناهج التعليم وحذف الصور العدائية إزاء الأديان وبعضها البعض، ويرافق ذلك ورش عمل، وبرامج تدريبية للمعلمين ومديرى المدارس والعاملين فى حقل التربية والتعليم ، وهذا لا يعنى تشويه الوقائع التاريخية، أو إعادة كتابة تاريخ مختلف عما حدث من صراعات حول الأديان وبها وعليها لإخفاء المصالح السياسية والاقتصادية والمذهبية والعرقية والقومية.

٨- إنشاء معهد متوسطى للأديان المقارنة على أسس ثقافية وسوسيولوجية مع استخدام المناهج التحليلية الحديثة والمعاصرة.

٩- تشجيع المؤسسات الدينية الرسمية الكبرى على التحوار لصياغة بيان يسمى ببيان "التعايش الدينى المشترك" ونبذ النزاعات الدينية والطائفية بين أبناء الأديان المختلفة .

٢- نظام للإنذار المبكر (٥):

اقترح الرئيس الألماني السابق هيرتزوج في مبادرته للحوار بين العالم الإسلامي والغرب إنشاء نظام للإنذار المبكر لإزاء أى حملة ضد الثقافات ، وبناء على هذا الاقتراح الذى سبق لنا طرحه أيضاً فى أكثر من مؤتمر دولى ولاسيما فى الإطار الأوروبى فإنه يمكن إنشاء نظام

(٥) لنظر خطابنا أمام مؤتمر الأمن والتعاون الأوروبى، لوسلو - للنرويج، يوليو ١٩٩٧، أعمال لجنة الخبراء. وفى هذا الإطار تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة، الاقتراحات المستعدة لإنشاء نظام للإنذار المبكر، فى قرارها رقم ١٢٥/٤٧ حيث نص القرار على إجراءات الإنذار المبكر، وذلك لتحقيق أهداف من بينها منع تصاعد التوترات العرقية أو الأثنية أو الدينية ، وتحولها إلى منازعات وتجدد الإشارة إلى نوعين من الأحكام التى وضعتها الأمم المتحدة لآليات الإنذار المبكر فى سياق حماية الأقليات. للمفوض السامى لحقوق الإنسان الذى عهد إليه بالمهمة المحددة المتمثلة فى منع استمرار انتهاكات حقوق الإنسان فى سائر أنحاء العالم. وتحقيقاً لهذه الغاية يقوم المفوض السامى بدور الوسيط فى الحالات التى يمكن أن تتصاعد وتحول إلى منازعات، وذلك عن طريق اتخاذ إجراءات مع الحكومات - على المستوى الدبلوماسى - أو عن طريق تشجيع الحوار فيما بين الأطراف المعنية من أجل الوصول إلى نتائج إيجابية من جهة حقوق الأقليات.

لجنة القضاء على التمييز العنصرى التى أنشأت آلية للإنذار المبكر لاستعراض انتهاك أعضاء اللجنة إلى الحالات التى يكون التمييز العنصرى قد وصل فيها إلى مستويات منكرة بالخطر. واعتمدت اللجنة تدابير الإنذار المبكر وإجراءات عاجلة لمنع خرق الاتفاقية ولرد على الانتهاكات بفعالية أكبر. ويمكن أن تشمل الأسباب التى يتوجب معها وضع تدابير الإنذار المبكر الحالات الآتية: عدم وجود سند تشريعى كاف لتعريف جميع أشكال التمييز العنصرى، وعدم كفاية فعالية آليات الإنفاذ، ووجود نمط لتصاعد الكراهية العرقية والعنف أو توجيهه للتمييز العنصرى، أو توالى موجات كبيرة من اللاجئين أو المشردين تنجم عن نمط للتمييز العنصرى أو للتصدي على أراضي جماعات الأقليات. على المستوى الإقليمى، عهد إلى المفوض السامى المعطى بالأقليات القومية التابع لمنظمة الأمن والتعاون فى أوروبا بالولاية المحددة لإتخاذ تدابير تتعلق بالإنذار المبكر عن المنازعات التى يخطر أن تنشأ، لنظر نص القرار فى صحيفة "وقائع" التى تصدرها الأمم المتحدة، رقم (٨) مايو ١٩٩٨. وسبق أن دعونا إلى هذا الاقتراح فى مؤتمر الأمن والتعاون الأوروبى، كنظام وقائى، هدفه للتنبيه المبكر لاحتمالات توظيف واستخدام الدين فى إثارة المنازعات فى أوروبا ، لنظر أعمال الخبراء، وتوصيات المؤتمر، لوسلو - للنرويج، يوليو ١٩٩٧.

للإنذار المبكر إزاء الحملات الدينية والمذهبية والعرقية والقومية في الصراعات الدولية أو المجتمعية .

ويمكن أن يتشكل ذلك عن طريق :

١- نظم إنذار مبكر إقليمية وقومية تتولى دراسة وتحليل توزيع الأديان في الصراعات السياسية والثقافية الإقليمية، والنزاعات الداخلية في دول ومجتمعات الأقاليم المختلفة في العالم، عن طريق التشجيع على إصدار تقارير بحثية قومية وإقليمية حول الأديان - مثال: تقرير الحالة الدينية في مصر الذي يصدره مركز للدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام بناء على مشروع قدمناه في النصف الأول من عقد التسعينيات من القرن المنصرم .

٢- العمل على تشكيل لجنة دولية محايدة تعمل على إصدار تقرير عالمي كل سنة عن وضع الأديان والأقليات الدينية في مختلف أقاليم العالم، ومناطق التوتر الديني ونزاعاتها وأسبابها ، وتقتراح آليات للعمل المشترك بين الأديان والمذاهب في كوكبنا المشترك.

٣- تشجيع بعض الدول العربية والإسلامية على بناء بعض مؤسسات الحوار الديني بين الأديان المختلفة داخل بلدانها ، لإرساء تقاليد حوارية، ونقل الخبرات الإقليمية والعالمية إليها.

٤- التشجيع على إنشاء مرصد إعلامي يتابع عمليات التوظيف الإعلامي للدين في تشويه صور الآخرين ، أو التعبئة والتحريض ضدهم على أساس عنصري، أو التحقير من شأنهم أو الحط من كرامتهم فرادي أو جماعات .

يمكن أن يكون ذلك جزءا من اهتمامات لجنة مشتركة بين الجماعة الأوروبية، والجامعة العربية - أين هي؟ أين أدوارها؟... إلخ - والمنظمات الدفاعية في شمال المتوسط وجنوبه.

٥- تكليف جهة بحثية أوروبية- عربية مشتركة ببحث مشاكل نظم التعليم العام والديني حول تاريخ المتوسط وعلاقاته ، بهدف تصحيح الصور المغلوطة عن الجانبين وثقافتهما وأديانهما في ظل احترام تقاليد البحث التاريخي والأكاديمي، وحيروته.

أخيرا ليكن الأمل ، والحوار ، والتسامح والعدالة واحترام كل دين وثقافة للآخر، هو نقطة التفاعل في الفضاء المتوسطي، حوض الحضارات والثقافات العريقة .

الفصل الخامس

الجماعات الإسلامية الراديكالية

وعولمة سياسات الأمن

الجماعات الإسلامية الراديكالية: مسارات العنف ودرويه وأحواله:
 للمواجهات بين الحكومة المصرية، وبين الجماعات الإسلامية الراديكالية اتسمت بالعنف الصارم في عقد التسعينيات، سواء من خلال استراتيجيات الموجات المنكسرة والمتلاحقة - أى موجات صغيرة من العمليات موجة ثم تنكسر ثم موجة أخرى، وهكذا... الخ- ثم موجات طويلة يستمر بعضها لشهور طوال قد تصل لسنة ويزيد من العمليات المتلاحقة (قتل سياح، وأقباط، شخصيات عامة أو محاولة ذلك) - إلا أن هذه الاستراتيجيات فشلت في تحقيق غايتها السياسية النهائية ومعها الأسلمة من أعلى عبر اغتيال رموز بارزين في السلطة، ثم يعقب ذلك اضطراب في جهاز الدولة، وبما يؤدي إلى ثورة شعبية ثم استيلاء على الحكم، أو اضطرابات تؤدي إلى هذا الهدف. وهى تصورات سياسية لم تتحقق. إن عمليات العنف بمختلف أنماطه وأهدافه المقررة لم تتحقق منذ بدايات الموجة الراديكالية من الجماعات الإسلامية السياسية وهو اللوثب إلى السلطة، وتأسيس الدولة الإسلامية. ويمكننا فى ضوء تحليل تفصيلي سابق لأكثر من ثلاثة عقود أن نرصد فى هذا الإطار المؤشرات التالية:

حصاء المواجهات :

١- عقدان ونصف عقد ويزيدا قليلا، منذ السبعينيات حتى التسعينيات - ثم تدخل عناصر من جماعة الجهاد بقيادة أيمن الظواهري فى عملية تشكيل تنظيم القاعدة - يمثلان عالم الأصولية الإسلامية الراديكالية، بلا نزاع، حيث بدأت ملامح جديدة للجماعات المصرية على وجه التحديد وبرزت بدايات تشير الى تغير فى النزعة الوسطية التى ميزتها؛ واستراتيجياتها المعهودة فى الدعوة طويلة المدى لإعداد الأوساط الاجتماعية لقبول الخيار الإسلامى من خلال إعادة هيكليها عبر تحكم أنساق الرموز والمعايير والقيم الإسلامية. شارك فى ذلك جماعات شتى بعضها سياسى كالإخوان المسلمين، وجماعات دينوية أخرى كالجمعية الشرعية، وجمعيات أهلية إسلامية كثيفة العدد. أسس للوسطية الاعتدالية فى مناصر المؤسسة الأثرية الرسمية، وثقافة اللادين الشعبى وأنماطه

المختلفة - المهجنة مع الثقافة الشعبية المصرية عموماً - التي نزعَت غالباً في مجملها إلى التسامح ، والتوافقات ، والجمع بين التناقضات والخبرات بين دنس وتواطؤات الحياة اليومية ومساوماتها ومخاطلاتها إزاء السلطة، والإدارة والأمن، وفي تحاللات الحصول على المعاش ومواجهة صنف من ضغوط العسر لأغلبية الناس، وبين ازدواجيات في البناء النفسى للأشخاص فرادى أو كغالب الجمهور المسلم، ومحاولة خلق تكامل وتتاسق مع قيم الدين ومعاييره عموماً، أو إضفاء تسويغات إسلامية ومتعالية على أنماط سلوكيات انتهاكية للقيم والأخلاق الإسلامية.

٢- جاءت أولى موجات الأصولية الراديكالية نقیضة لحصاد الإخوان وجهودهم، واتفاقاتهم مع الرئيس السابق أنور السادات، حيث انطلقت الإشارات الأولى بسمات وسلوك انقلابى الطابع مع حزب التحرير الإسلامى ، الذى اتخذت محاولته للاستيلاء على السلطة، مسمى إعلامياً، هو جماعة الفنية العسكرية. وهذه المحاولة الانقلابية الفاشلة، تمثل مرجعاً شاحباً فى خلفيات الإطار الفكرى لجماعات أخرى ظهرت بعده، ومنها جماعة الجهاد. ثم الجماعة الإسلامية. صحيح أن هناك بعض الخلاف فى البنية الإيديولوجية، إلا أن الاستيلاء الانقلابى على السلطة، ومن ثم أسلمة النظام من أعلى كاستراتيجية، يظل واحداً أياً كانت تكييفاته السياسية أو الفقهية. حتى مع فشل إقامة ثورة شعبية فى أسبوط مواكبة لعملية اغتيال الرئيس أنور السادات فى ٦ أكتوبر ١٩٨١.

كانت الإشارات جميعها تعكس تغيراً وتحولاً فى اختيارات ومزاج الفئات الوسطى - الصغيرة - الأيديولوجى من التمرد والقلق الذى كان يدور فى المدارات اليسارية الماركسية والناصرية إلى مزاج إسلامى أكثر راديكالية من أطروحات الأخران. من ناحية أخرى، أعقبت هزيمة هذه المحاولة، مجيء جماعة "المسلمون" بقيادة شكرى مصطفى التى خرجت من معطف جماعة الإخوان المسلمين، ومن سجون ومعتقلات النظام، واتصلت مع تنظيرات الأستاذ/ سيد قطب، وأبو الأعلى المودودى، وجماعات إسلامية ، أى نمط الإسلام السياسى والثقافى المسيطر فى شبه القارة الهندية ، الذى أسس لهوية ، وتأويلات متشددة وطوقسية تعود لاعتبارات تاريخية وجيوبوليتيكية مع الهند ، والجغرافيا الثقافية - الدينية هناك. انتقل الخطاب الدينى - السياسى من المودودى ثم سيد قطب إلى

الشيخ على عبده إسماعيل، إلى شكرى مصطفى، ثم ارتحل بعض من ملاحمه فى استخدام آلية التكفير إلى ثانيا جماعات أخرى، كالسماوية والفرماوية ، وفى بعض أطراف وسجلات الجهاد والجماعة الإسلامية فيما بعد .

٣- إن نظرة على عمليات انتقال منظومات الأفكار والمعايير والتفسيرات والتأويلات الدينية المغالية والمتشددة فقيهاً من شبه القارة الهندية عبر لغة الأستاذ سيد قطب ، لا يمكن إرجاعها فقط إلى كونه مشدوداً لأواصر ممتدة مع هذه المنطقة المتخمة بعالم من التنوع فى هوياتها وثقافتها ورموزها وأديانها، وتتقاضاها العديدة من السائغ للقول إنه بالرغم من معرفة سيد قطب بالثقافة الإسلامية فى الهند - أبو الحسن الندوى - وباكستان شكلت مجرد مصدر هام من مصادر تشكل ثقافته الدينية ولاسيما فى المرحلة الأخيرة لتطور مشروعه الفكرى. أن الأهم فى تقديرنا - ونرجو ألا نكون مخطئين - يتمثل فى الوظيفة التى كان يمثلها هذا الفكر فى هذه المرحلة من تطور سيد قطب ، وجماعة الأخوان، فى مناخ الصدام مع ثورة يوليو ونظامها التسلطى والتعبوى الصارم. هذه الوظيفة تمثلت فى نفى الشرعية - أو جردها - عن النظام الناصرى. كانت هذه الحاجة - للوظيفة هى الأكثر حضوراً وأهمية فى انتقالات الأفكار إلى ثانيا خطاب سيد قطب التفسيري، والتعبوى المضاد فى مؤلفاته "ثلاثية هذا الدين" و"المستقبل لهذا الدين" و"معالم فى الطريق"، ثم تفسيره "فى ظلال القرآن"^(١).

٤- ثمة دور انخلاء لعبته أفكار الجاهلية عن ماهو سائد من واقع سياسى، ودينى وأخلاقي. كان سيد قطب يحاول أن يصوغه رمزياً داخل السجن، حتى يستولد طاقات جديدة مرموزة لمقاومة وضعية السجن والحصار وعنف جهاز الدولة القمعى لدى الأجيال الجديدة . انبثاق المسعى والدور الرسمى لدى سيد قطب ، كان يمثل نتاجاً آخر ساهمت فى إنتاجه عملية استمداده لمكونات النسق التفسيري والتأويلي للمودوى. لم تعد هذه الأفكار والمعايير الصارمة قاصرة على الحالة المصرية

(١) انظر فى ذلك مؤلفنا "المصحف والميف صراع الدين والدولة فى مصر"، الناشر

مديولى، القاهرة ١٩٨٤.

وتناقضاتها، وإنما صاغ سيد قطب رؤية إزاء العالم كله، وحاول التمييز بين عالم المسلمين، وغيرهم ! انتقل الأفكار والمعايير الدينية من عالم لآخر، ومن أنساق ثقافية ولغوية وعرقية لأخرى ، حتى دخل جغرافية الدين ذاته وتوزيعاته ، تحكمها الوظائف التي يؤديها، ويشبعها عبر عمليات الاستمداد ، والاستعارة للأفكار والتفسيرات.

٥- التوظيفات التي تلعبها بعض الأفكار التي تم تحويلها من خطاب سياسى، وثقافة من مجتمع إلى آخر ، ليست مجرد مجازات وجماليات لغوية، وإنما تستعير الجماعات السياسية - عبر منظرها وقادتها - الأفكار والمفاهيم من ثقافة سياسية وتجارب الجماعات والأحزاب والنظم السياسية الأخرى، كي تلعب أدواراً داخل خطاباتهم السياسية والدينية، وفي تضاعيف وحدود الخرائط السياسية لبلادهم. أما استعارة أجهزة تفسير وتأويل ومفاهيم دينية من جماعة دينية إلى جماعة أخرى في مجتمع آخر، ليست بهدف دعم ومساندة أفكارها فقط ، أو تسويغها فقهاً أو شرعياً ، وإنما لأن لها وظائف إدراكية وتصورية، على مستوى وعى الجماعة وقابليتها فى "أيديولوجية" الجماعة، أو نظام أفكارها، ومساعدتها على تقديم رؤية حول ذاتها ، أو العالم حولها، أو تجديد نطق أفكار جماعة جمدت أو جفت رؤاها. من ناحية أخرى، قد تلعب هذه الأفكار أدواراً تعبوية للمناصرين ، ولجذب كوادر جديدة أو لإشباع احتياجات نفسية واجتماعية لديها. التعاضد والتماسك ، أو شق مسار مختلف عن أفكار الجماعة الأساسية ، ووضع إطار مغاير نسبياً عن أفكار الجماعة العامة يستجيب لتطلعات أجيال جديدة من الإخوان كان وراء هذا الاستلham لأفكار المودودى.

٦- هذا المسار الذى اكتشفه سيد قطب نظرياً ومفاهيمياً وتفسيرياً وتأويلياً فى الخبرة والمرجع الباكستانى، أعادت توظيفه جماعات عديدة مثل حزب التحرير الإسلامى فى محاولته المصرية على يدى صالح سرية التى شكلت أول بداية عملية لكسر صيغة اجتكار الإخوان التعبير السياسى باسم الإسلام السياسى فى مصر، على الرغم من اتصالات صالح سرية عند وصوله إلى مصر بعدد من قادة الجماعة، وفشله فى إقامة أسرة تنظيمية معهم كما قيل آنذاك فى التحقيقات التى نشر بعضها إعلامياً آنذاك.

٧- ظهرت الأفكار القطبية والتكفيرية لدى الشيخ على عبده إسماعيل وتابعه شكرى مصطفى وآخرين فى السجون الناصرية، ولعبت دوراً فى التمايز والانفصال المزودج عن السلطة السياسية، والسلطة القمعية "المشروعة" داخل السجن، ثم عن سلطة الجماعة وبينائها القيادى، بل عن سلطات الأفكار والتفسيرات والمعايير الإخوانية.

٨- إن موقف الشيخ على عبده إسماعيل للعالم الأزهري الشاب آنذاك - قيل أنه توفي في حادث غامض في السعودية ١ - ومعه شكرى مصطفى طالب كلية الزراعة الإخواني وآخرين. شكل الاتجاه التكفيري محور تغير في جينولوجيا الأفكار السنية صموءا، والسنية السياسية على وجه الخصوص. كان مدار تركيز الخلاف حول تقويم الصراع مع إسرائيل، والموقف من تأييد الرئيس جمال عبد الناصر، والرفض الجذري للسلطة الناصرية وتوصيف الأزمة مع إسرائيل في يونيو ١٩٦٧ بأنها حرب بين كفار - حسبما تشير إلى ذلك بعض الكتابات التي اجتمعت بتاريخ هذه المرحلة الهامة في تطور الجماعات الإسلامية السياسية، ومن أهمها ما كتبه سالم البهنساوي^(٢) ثم تحول إلى موقف جذري بياض أفكار الإخوان والسلطة المصرية آنذاك، على الرغم من رفض المستشار بأمون الهضيبي - المرشد العام السادس لجماعة الإخوان المسلمين الآن - تأييد عبد الناصر، وتكليفه الشرعي بأن الإخوان يحتاج، وهم في مرتبة الأسرى، ومن ثم لا إرادة لهم ٢.

٩- أثرت التحولات - السالفة الذكر - على موقف المؤسسة الدينية الرسمية، سواء طبيعية علاقتها بالنظام السياسي المصري تاريخياً منذ محمد علي، وإسماعيل باشا وزراً بالمرحلة شيه الليبرالية، حتى نظام يوليو ١٩٥٢. إذ تأثرت المؤسسة الأزهريّة بوعم الدولة المتنامي لها، ناهيك عن توظيفها لادعائها للدولة في تكوين جيل جديد من المثاليين النعام، والخاص. إن نتائج عمليات التوظيف السياسي المكثف للدين في النظام أدت إلى الخلافات الدينية - السياسية حول تطبيق الشريعة، أيام

(٢) انظر في هذا الصدد، سالم البهنساوي، الحكم بقضية تكفير المسلم، دار الأوبار، القاهرة ١٩٧٧. وانظر تأصيل المفاهيم من وجهة المؤلف السابق، معالم في الطريق، البشير دار البحوث العلمية الطبية الأولى، الكويت ١٩٨٥.

الأسلم الأكبر الشيخ د. عبد الحليم محمود ووقائع هذه الأيام الحافلة
بالتراعات الأيديولوجية والدينية - وبعض ظلالها الطائفية الكثيفة - في
مصر. ذلك ما رصدناه وحللناه^(٢) مع آخرين منذ أواخر عقد السبعينيات
من القرن الماضي.

١- كشفت تطورات الجماعات السياسية الإسلامية والنظام
السياسي المصري، عن أن التغيير النوعي تنظيرياً وفقياً - وتنظيمياً
وهيكلياً - الذي جاءت به الأصولية الإسلامية الراديكالية، أثر على
عناصر داخل المؤسسة الأزهرية، وهو ما سوف نرى انعكاساته في عقد
التمسينيات، حتى المشهد الراهن، وفي السنوات الأولى، من الألفية
الثالثة.

١١- الجماعات الإسلامية الراديكالية - الجهاد والجماعة
الإسلامية - شكلت تحدياً هيكلياً للنظام السياسي المصري، وصفوته
الحاكمة، منذ واقعة اغتيال الرئيس أنور السادات حتى أواخر العقد
الماضي. ويمكن لنا إيراد بعض الملاحظات الأولية على أداء هذه
الجماعات فيما يلي:-

أولاً: خيكلت الجماعات الإسلامية الراديكالية تحدياً خطيراً
للحكومات العسكرية، وللأجهزة الأمنية، بل يمكن القول إنها ساعدت في
تسريعات تغيير عدد من وزراء الداخلية، على نحو اتسمت معه هذه
الوزارة السيادة الأساسية بأكثر محل للتغيير الوزاري. مرجع ذلك، أن
هذه الجماعات استفادت من غياب معلومات عن أعدادها، وتوزيعاتهم،
وانتماءاتهم الاجتماعية والتعليمية، نظراً لأن كوادرها كانوا غير مدرجين
في المنظمات السليمة الأخرى مما أتاح لها حرية واسعة في الحركة.

من ناحية اتسمت طبيعة التنظيمات الجديدة بالانفرادية، وصعوبة
الوصول إلى الشبكات المنظمة للتحالفات التنظيمية في جال سقوط أحدها في
أحيان عجيبة في بدايات المواجهة الأمنية معهم... الخ. في حين كانت
الأجهزة الأمنية والدولة المضربة لديها معلومات، وخبرات عديدة في
التعامل مع الإخوان والشيوعيين.

(٢). انظر مؤلفنا "المصنف والسيف" مرجع سبق ذكره.

ثانياً: راديكالية الخطاب السياسى للجهاد، والجماعة الإسلامية استطاع أن يستقطب قدراً من نزعة التمرد ، التى سادت لدى أبناء الفئات الأكثر شعبية فى الأرياف ، وتحديداً فى صعيد مصر. حيث شكلت النزعة الحدية تلاحقاً مع طبيعة هذه المناطق، وشعور أبنائها بالغبن الاجتماعى، ويأتهم على هامش اهتمامات الصفوة السياسية الحاكمة. من ناحية ثانية، شكلت منظماً الجماعة الإسلامية والجهاد تمرداً مزدوجاً على السلطات الرسمية والحكومية، وخروجاً على السلطة البطيريركية والعائلة الممتدة ، والعشائر الكبيرة، وبناء القوة التقليدية الصارم المؤسس عليها وتعبيراته السياسية التى تعترف بها الدولة وحزبها الحاكم، أو داخل نسق العائلة الممتدة أو العشيرة ، أو فى علاقاتها بالسلطات المحلية.

إن الأجيال الشابة الجديدة المنخرطة فى الراديكالية الإسلامية السياسية وجدت فى هذا النمط من المنظمات السياسية ، تلبية لاحتياجاتها فى كسر الجمود النسبى فى بنىات القوة التقليدية من ناحية، وتمرداً على السلطات الرسمية من ناحية ثانية، وإشباعاً لطاقة اجتماعية ، وجيلية نازعة للعب أدوار سياسية على أرضية الفكر والثقافة والعقيدة الدينية.

ثالثاً : أشارت تجربة الجماعات الإسلامية الراديكالية ، إلى ضرورة الاهتمام الحكومى، بتطوير الحياة فى محافظات الصعيد ، والمناطق العشوائية التى شكلت - مع عوامل سيوسيو/رمزية ، وسياسية - محاور لإنتاج وتوزيع العنف ذى الوجوه للدينية والطائفية.

رابعاً : كشفت عمليات العنف السياسى للجماعات الإسلامية الراديكالية عن أجيال جديدة تتسم بالقدرة على مواكبة التغيرات التقنية فى مجال المعلومات والبناء التنظيمى والأداء الحركى العنيف.

ومن ناحية أخرى أكدت هذه الأجيال - ثلاثة أجيال داخل الحركة الراديكالية حتى نهاية عقد التسعينيات الفائت - قدرتها على التعامل مع منطق العقل الإعلامى الغربى ، سواء فى التخطيط ، وأداء العمليات ، وتوفير المعلومات اللازمة لهم وإرسال البيانات السياسية عبر أجهزة الفاكس للأجهزة الإعلامية الغربية تحديداً ، ثم ظهور مواقع إسلامية عديدة على شبكة الإنترنت الدولية، وبعضها للجماعات الراديكالية، نشرت خلالها بياناتها السياسية والشرعية، ونصوصها الأيديولوجية، كالجماعة الإسلامية، والجهاد، والقاعدة، والإخوان

المسلمين. بل حدثت حروب إلكترونية بين هذه المواقع، وبين الإدارة والأجهزة الأمريكية بعد أحداث ١١ سبتمبر كجزء من استراتيجية أمريكية وغربية ترمى إلى الحد من التأثير الإعلامي، والأيدولوجي والتحرىضى والتعبوى والاتصالي للقاعدة. إن الأهداف التي تم اختيارها موضوعا لنمط السلوك العسكرى العنيف، اتسمت بأنها جانبية وغاوية ومستقطبة للتركيز الإعلامى الغربى، مثل عمليات أو محاولات - تفجير بنوك، أو صحفيين أو كتاب و اغتيال فرج فودة ، ومحاولات اغتيال مكرم محمد أحمد ، ونجيب محفوظ - أو كبار السياسيين الرسميين - مثل اغتيال د. رفعت المحجوب رئيس مجلس الشعب الأسبق ، ومحاولات اغتيال حسن أبو باشاء، والنبوى إسماعيل، وحسن الألفى وزراء الداخلية السابقين، ووزير الإعلام صفوت الشريف ، أو ضباط كبار فى جهاز الشرطة ، أو ضباط صف وجنود... الخ . أو محاولة الاغتيال الفاشلة للرئيس حسنى مبارك فى أديس أبابا، أو الاعتداء على المصريين الأقباط، أو على أفواج سياحية أجنبية. ثمة ما يمكن أن نطلق عليه حساسية للإعلام، ولغته ومثيراته كانت من أبرز الملكات الأدائية لدى قادة هذه الجماعات.

خامساً: طبيعة البنيان التنظيمى العنقودى، أدت إلى مرونة وحرية فى التفكير والتخطيط للعمليات العسكرية لقادة العناقيد فى كل منطقة ، بعيداً عن المركزية الصارمة والبيروقراطية التى كانت تسم المنظمات الشيوعية قديماً ، وأيضاً أداء جماعة الإخوان المسلمين. إلا أن هذه المرونة أدت على المدى البعيد إلى نمط من العشوائية فى القرارات الخاصة بأعمال العنف، وإلى بدايات تفكك ظهرت مع تآكل معدلاته، والتراعات داخل البنية القيادية للجهاد ، والجماعة الإسلامية بين العناصر القيادية داخل السجون، وبين قادة الخارج، ولأسيما بعد مبادرة وقف العنف، والمراجعات الفكرية المختلفة.

سابعاً: ساهم تطور تنظيمى الجهاد، والجماعة الإسلامية إلى إنتاج فقهى وأيدولوجى مغاير للإخوان من ناحية. ثم إنه أصبح مستقلاً عن فتاوى وكتب الشيخ عمر عبد الرحمن المفتى، والقائد الروحى السابق للجماعة قبل الخلاف الذى شجر حول ولاية المنزوين من ناحية أخرى. إلا أن هذا الإنتاج كان يتم فى ستر السرية ، ومن ثم ظل يظن فى إطار

السعى نحو التمايز عن الآخرين، والراдикаلية في التفسيرات ، ووضع المعايير الصارمة، هو إجمالاً يتسم بالحدثة والتعبوية.

سابعاً: كشفت الجماعات الإسلامية الراكية المصرية خصوصاً، والعربية عموماً عن حجم الفراغ السياسى فى مصر، بل وفى الجزائر، وتونس... إلخ - وعن ضعف وهشاشة الخطابات الحزبية ، من مساحات فراغ سياسى واسعة ١. لم تفلح نخبة الحكم، ولا الحزب الوطنى الحاكم أن يملأها، ومعه الأحزاب المعارضة الضعيفة والهشة لأسباب عديدة ليس هنا موضع مناقشتها.

ثامناً: أدت للجماعات وخطابها الراكى المتشدد إلى إشاعة الخوف فى الوعى الجماعى لدى بعض القطاعات والفئات الاجتماعية شبه الحديثة ، والعلمانية فضلاً عن بعض الجماعات القومية والماركسية والليبرالية، والدينية المسيحية على اختلاف مذاهبها من خيار الدولة الإسلامية. ولم تبد هذه الجماعات السياسية والإسلامية اهتماماً بموضوع الدولة، والانتماج القومى وأمسه واستراتيجياته قط ، فى إطار دولة قومية حديثة، وإنما جُل ما طرحوه تمثل فى الخطاب الأكثر تشدداً حول غير المسلمين.

تاسعاً: تركّز خطاب الجماعات الإسلامية الراكية حول ثنائية الإيمان - الكفر الضدية، أدى ذلك إلى تنامي وعى بعض عناصر من الجماعات الثقافية بخطورة هذا النمط الراكى على حريات الإبداع والتفكير، ولاسيما فى ظل تأثر بعض المحامين بالخطاب التكفيرى^(٤)، ولجوء بعضهم إلى القضاء كآلية لحسم نزاعات فكرية وإيمانية، فى حين أن المؤسسات القضائية الحديثة ليس منوط بها حسم هذا النمط من

(٤) سرزت خطورة استراتيجية للتكفير، وتقييم للصومس الإبداعية والسردية على أسس ومعايير دينية وأخلاقية مختلف جديراً عن مناهج التقويم النقدي ومدارسه المنظورة والتركيبية، منع لزمى، وليلة لأعضاء الجور للرواى السورى حيدر حيدر، ثم للروايات الثلاث، وتحريض عناصر تنتمى للإخوان لطلبة وطالبات جامعة الأزهر للتظاهر. إن الأمر متين تشكلاً مثلاً على الدور الذى يلعبه الخطاب التكفيرى، وكشف عن مستويات الأداء السبراطفى التى تقف للخبرات السياسية، والخص البرامانى لأعضاء يمثلون جماعة الإخوان المسلمين داخل البرلمان.

النزاعات ، وإنما فض المنازعات حول المراكز القانونية الوضعية المتنازعة وحسمها. أما حريات الرأى والتعبير والإبداع، ينط بالقضاء حمايتها وللزود عنها إزاء محاولات المساس بها.

عاشراً: الجماعات الراديكالية أدت إلى إعادة رسم خرائط التحالفات السياسية فى مصر، بين الحكومة والمتقنين العلمانيين وأشباههم، والأقباط عموماً، وبعض أحزاب المعارضة من ناحية. والإخوان وأحزاب أخرى، كالوفد، والعمل والأحرار. إلا أن التحالف غير المعلن والذي ثبتت فعاليته - حتى كسر الحكومة موجات عنف الجهاد والجماعة الإسلامية الطويلة - هو بين المتقنين ، وبين الدولة ، والذي انكسر نسبياً فيما بعد لأسباب أخرى.

حادى عشر: تكشف خبرة العنف السياسى ذى الوجه الدينى ، والطائفى ، عن شيوع مجموعة من الإدراكات السياسية الغامضة لدى قادة هذه للجماعات عن الدولة المصرية، وعن إمكانية هزيمتها أو الاستيلاء عليها، وهو ما ثبت من خبرة الإخوان عدم دقة وخفة هذه التصورات، والإدراكات.

إن قدم الدولة وخبرات أجهزتها البيروقراطية والأمنية ووجود قاعدة تأييد للدولة المركزية للنهرية فى الثقافة القومية المصرية العامة والفرعية، مسألة أسبق ، وأعمق من تأسيس الدولة الحديثة على عهد محمد على ثم إسماعيل باشا، ويبدو أن ذلك لم يدخل ضمن خلفيات ووعى وخبرات قادة هذه الجماعات .

ثانى عشر: تكشف بعض وثائق الجماعات الراديكالية ، عن نظرة تنعم بالبساطة عن النظام العالمى، وتحولاته، وهياكله ، وقبوده . بل ثمة تصور اختزالى للآخر - حيث صيغ العدو على أساس معيار التغاير الدينى^(٥). هذا الاتجاه يكشف عن أن استراتيجية التعبئة والاستنفار والتحريض الدينى هى المسيطرة على بعض هذه النصوص، لا التحليل المعمق لمعطيات وتعقيدات الحياة الدولية - وقت كتابة بعض هذه

(٥) انظر تحليلنا لهذا النمط من التصورات الاختزالية فى مولفنا، عقل الأزمة، تأملات فى ثقافة العنف والغرائز والخيال المستور، الناشر ميثاق للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٥.

النصوص - أو تحولاتها العلمية للراهنه. الغريب أن التطور الأدائي للجماعات الإسلامية الراديكالية، يفوق تطورها الأيديولوجي، فتمهت توظيف يتسم - نسبيا - بالكفاءة للتقنية في عمليات العنف، أو في توظيف التقنيات المعلوماتية، أو تجميع المعلومات، وتوظيفها في إطار تخطيط العمليات العنيفة ومن أبرزها سلطة الخيال الإرهابي الذي بلغ ذروته من أحداث سبتمبر ٢٠٠١ في نيويورك واشنطن. مرجع ذلك في تقديرنا - وقسروا ألا نكون مخطئين - إلى أن النصوص الأيديولوجية والفقهية ترمي إلى التعبئة، والتحريض، فضلا عن جذب كواثر جديدة، وإبراز حدود التمايز بين الجماعات بعضها البعض، ولاسيما في إطار العلاقات البيئية التنافسية بين الجهاد والجماعة الإسلامية، وبينهما وبين الإخوان المسلمين، ثم مع الحكومة، والمؤسسة الدينية الأزهرية الرسمية. **ثالث عشر:** استطاعت أجهزة الدولة الأمنية في مصر للتغلب على الفجوة المعلوماتية حول النمط الجديد من الجماعات الإسلامية الراديكالية، والذي برز منذ الموجة الأولى من هذه الجماعات، وهي حزب التحرير الإسلامي، ثم جماعة "المسلمون" حتى الجماعة الإسلامية والجهاد، وبعض الجماعات أو العناقيد أو الأجنحة ذات التسميات المختلفة كالجهاد، طلائع الفتح.

إن الفجوة المعلوماتية بدت ظاهرة منذ بدء التحقيقات في قضية اغتيال الرئيس المصري السابق أنور السادات. لاشك أن ذلك أثر على أداء الأجهزة الأمنية، إلا أن الوثائق السريعة للعنف، ومعدلاته أدت إلى تكون حقل للخبرات الأمنية أثمر بعد ذلك في تحقيق عدد من النتائج المؤثرة على مسار العنف يمكن لنا تحديدها فيما يلي:

١- استهداف الجماعات لقادة، وضباط الأمن أدى إلى تولد ما سبق أن أسميناه آنذاك بالعنف الثأري - وهي حالة سلبية من زاوية أحداث القيم الأمنية - إلا أنه أدى إلى درجة من الجدية والصرامة في المواجهة، ومن ثم انعكس ذلك على التخطيط، والأداء، ثم تطور بعد ذلك ليلبور إدراكا وبلورة للقيم الأمنية إزاء موضوع حسابات القزاع بالدين وعليه.

٢- تطوير وتحديث الآلة الأمنية، بحيث تعتمد على الديناميكية في الحركة ، والانعكاس، وهو فيما يبدو تعبير عن تضلّل عاملين هما: الخبرة المتراكمة من المواجهات السابقة، ثم إدخال أنماط تدريبية جديدة ، وهو ما كشفت عنه عمليات العنف في منتصف عقد التسعينيات وانكسارها فيما بعد ، رغم بعض العمليات التلفزيونية الكبيرة - كمنبحة الأقصر عام ١٩٩٧ - وأثارها الإعلامية المؤقتة ، إلا أنها كانت تعبير عن صحوة تآكل ، وليس نهليات لها أيضا.

رابع عشر: لم تؤدّ مواجهات الدولة إلى بلورة تصور حول العلاقة بين الدين والسياسة في مصر . قصاري ما تم هو نعت الجماعات بالصفة السياسية والجدائية "إرهابيون، ومجرمون" وهو موقف غير كافٍ. أن الآلة الأمنية في الدولة الحديثة ، تحتاج إلى إطار سياسي - اجتماعي تؤسس عليه القيم الأمنية، وأهدافها ، لأن الدولة لا تتأثر من مواطنيها وإنما تطبق القانون بحيدة ونزاهة على من ينتهكهم .

في هذا الإطار يتعين القول إنه لا توجد قيم أمنية فنية محضة يمكن للأجهزة الحشد والتعبئة والإداء لمهاكلها وفقاً لها، وإنما تشيع وتؤدي هذه الوظائف عبر تكامل السياسة مع الأمن، وعن وضوح القيم التي تدافع عنها الآلة الأمنية في تحركاتها المختلفة. نعم يحتاج الأمن إلى إطار من الشرعية السياسية يسمح له بالعمل خارج صفة أن الدولة تحتكر العنف المشروع في المجتمع. إذا كانت هذه الدولة يشكك في شرعيتها ، من قسب الخطاب السياسي الإسلامي الراديكالي. هذه الإشكالية تطرح ويحتاج مسألة الشرعية السياسية، والأمن كما تكشف عنه غالب حالات الدراسة في مصر والعالم العربي، لا يمكن أن نتحدث عن شرعية للدولة الحديثة بعيداً عن الحقوق والحريات العامة، واحترام منظومات حقوق الإنسان بأجيالها المتعددة. أما المواجهات التي تلم خارج الشرعية ومنطق دولة القانون، فإنه يحمل عمل أجهزة الدولة الأمنية، عنفاً ملابياً مجسداً .

خامس عشر: تعدد حادثة الأقصر الدامية، آخر العمليات العسكرية الإعلامية للطابع في الحالة المصرية - يمكنك أن تصنفها بالتلفزيونية - للإليات أن الجماعة لا تزال فاعلة حيث إن الخطاب الأساسي هو الإعلام والإدارات السياسية الغربية، إلا أن ذلك أدى إلى الكشف عن يد المتناقضات الداخلية - وهذا أمر طبيعي في سوسيولوجيا

الجماعات والأحزاب السياسية عموماً - بين القادة التاريخيين في السجون والمستقلات ، وبين القادة الخارجيين ، وبين من هم في ستر العناوين المريبة الداخلية.

من متابعة ملفات القضايا والمعلومات الإعلامية المتاحة يمكن القول أن أجهزة الدولة استطاعت اختراق بعض العناوين ، مما أدى إلى تسارع الضربات الاستباقية ، وإجهاض عمليات للجماعات ، والقبض على كمواثر عديدة ، وهو أمر تسارعت وتآثره بعد أحداث تفجير السفارتين الأمريكيتين في دار السلام ، ونيروبي ، وعمليات أخرى وصلت إلى ذروتها في ١١ سبتمبر ٢٠٠١ .

ساعات عشر: قدم القادة التاريخيون للجماعات مبادرات لوقف العنف ، والتهدة ، ورفضت من قبل الحكومة . إلا أن ثمة تهينة حدثت على الرغم من الخلافات التي شجرت بين قادة الجماعات ، فضلاً عن شكوك وخوف بعض المتقنين من الفزعة للتواطؤ ، أو الاتفاقات بين الحكومة والجماعات .

ساعات عشر: للتجارب الأفغانية ، والبلقان ، والشيعة كانت تشكل مناطق تطور نوعي في تجربة العنف السياسي ذي الصلة الإسلامية ، من خلال الخبرة الميدانية ، والتدريب ، والمعلومات والتنظيم . أثرت الحالة الأفغانية على تطور عمليات العنف الداخلي في مصر وأكثر من بلد عربي ورفعت من معدلات التكلفة السياسية لهذا النمط من العنف ذي الوجه الديني والطائفي ، بل أن خبرة الأفغان العرب ، والقاعدة ، ودور بعض قادة جماعة الجهاد المصرية كالظواهري ، أدت إلى نقلة نوعية في الفكر والخيال السياسي والإرهابي للجماعات الإسلامية ، بل وعولمة الإسلام السياسي الراديكالي .

ثامن عشر: التحولات في النظام العالمي ، وعمليات العنف الذي مارسه بعض الجماعات الإسلامية الأصولية السياسية ولاسيما المجموعات الأفغانية ، حتى تفجير سفارتي الولايات المتحدة في أفريقياء ، وفي الخبر بالسعودية ، والباخرة كول ، وتفجير مركز التجارة العالمي بنسويورك ، والبنجابيون في واشنطن ، وعمليات أخرى كل ذلك أدى إلى نتائج مؤثرة في عولمة المواجهات الأمنية للظواهر يمكن إيجازها فيما يلي:

١- اتساع نطاق التنسيق، وتبادل المعلومات بين الدول وأجهزة الأمن المختلفة، فضلا عن القبض على بعض الكوادر ، وتسليمها لبلدانها، ومنهم مصر .

٢- تتامى التعاون بين بعض الدول العربية في مجال المعلومات وتسليم المتهمين، ومن صدرت في حقهم أحكام جنائية غيابية بصرف النظر عن موضوع عدالة المحاكمات وضماناتها، ولاسيما بين دول كانت تشكل ملاذاً آمناً للقاعدة وجماعات أخرى، وكانت تستخدمها كأوراق ضغط ومساومة في سياستها الخارجية كالسودان، واليمن، والسعودية. ثم مطاردات عولمية لقادة الجماعات بطول الدنيا ، وعرضها كما يقال - في التعبير الشائع والذائع - ولقادة بارزين مثل أسامة بن لادن ، وأيمن الظواهري. بالإضافة إلى قادة آخرين ...إلخ.

تاسع عشر : مولدات العنف بأنماطه لا تزال تعمل، وتنتج، لكن الخصائص والطبائع الجديدة للعنف يمكن أن نطلق عليها أنها تحويلية، تأخذ تشكيلاتها في أنساق اللغة، والتفاعلات اللغوية اليومية في لغة المثقفين والصحفيين والسياسيين، وفي الكتابة والخطابات السياسية في إطار الصفوة السياسية الحاكمة، والمعارضين، ورجال الدين ، والأهم العنف كسمة في لغة وتفاعلات الناس، وفي تصدعات وتفككات أنساق مجتمعية. وتحول العنف والأسلمة إلى المجال الاجتماعي، كما سبق وأشرنا في كتابات سابقة لنا^(١).

ثمة أيضا لا مبالاة جماعية من النخبة السياسية والمثقفين - نظرا للاستقطابات الحادة - بالتغير التحويلي إلى العنف الجنائي والاجتماعي السائد.

العنف الرمزي واللغوي - من خلال اللغة وأوصافها وأحكامها القاطعة - سيد مشاهد السجلات السياسية والدينية والثقافية، حيث تشيع نزعة احتسابية في التفكير، ووعظية أمرة وزاجرة تدور بين حدود الإيمان، والكفر من ناحية والوطنية والخيانة من ناحية أخرى. أيضا ثمة

(١) انظر على سبيل المثال: تقرير الحالة الدينية في مصر ١٩٩٥، الناشر مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، لقاهرة الطبعة السادسة ١٩٩٧. ومؤلفنا للنص والرماس، مرجع سابق للذكر.

تحولات للعنف في مداه الرمزي الكثيف، حيث لغة القسوة والكرامية الدامية تبدو في أحيان عديدة على مسارح النخبة السياسية والثقافية في مصر الآن.

ثمة تحول من عنف الجماعات الإسلامية الراديكالية، إلى عنف بعض قادة وأساتذة ووعاظ المؤسسة الدينية الرسمية، حيث تشجر الخلافات العنيفة بينهم، وبين بعضهم البعض، وبين المتقنين.

ثم إحساس بقوة ما ونزعة وصائية - بالمعنى الرمزي - على بعض الفضاءات الثقافية والسياسية والاجتماعية في مصر، تولدت لدى بعض أساتذة المؤسسة الدينية الرسمية، بعد تآكل عنف الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية، والتحول في طبيعة العنف، ونجاح جهاز الدولة النسبي في التعامل الأمني مع الظاهرة.

المتغير الجديد في ساحة السياسة والدين والثقافة في مصر هو تغير في نمط العلاقة بين المؤسسة الدينية الرسمية والدولة، وكل التقلصات السابقة والراهنة، تكشف عن ضغوط متعددة المسارات تحاول توظيف القوة الجديدة نسبيا للمؤسسة الرسمية، لصالح هذا الطرف السياسي، أو ذاك إزاء الدولة. إنه صراع على روح المؤسسة من خلال بث التناقضات داخلها، والتشكيك في شرعية قاداتها وأدائهم، وبين قادة ينهضون بأدوار عامة على هوامش قوى سياسية أخرى، ويستفيدون من دعم خطابها - الإخوان أساساً - وإعلام يسعى للتوزيع بعيداً عن موافيق وتقاليد مهنية تضبط الأداء ويساهم في خلق قوة موازية للقادة الرسميين.

ثمة أيضاً منافسات ونزاعات حادة للاستيلاء على السلطة المعيارية في مجالات السياسة والثقافة والإبداع وحرريات التعبير، على أساس ديني وفقهي محض، يبتعد عن طبيعة الإبداع، ومدارسه النقدية ونظرياته ومناهجه المعقدة الآن. لحظات تحول نوعي، تلك التي نشهدها في مجالات العنف ذي الوجه الديني، والرمزي، والاجتماعي.

غير أن المشاهد السابقة والراهنة في الحقل الثقافي والإبداعي عموماً، وصخب الإعلام والعنف اللغوي والرمزي، والسياسي في الخطاب وبه على روح مصر، ليست سوى المشاهد المرئية لتحولات أكثر تركيها وعمقا في بداية لنهاية بقايا مراحل في تطور مصر وعالمها العربي، وإقليمها، ولا سيما في ظل تحولات عالم ما بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١.

الباب الثانى:

الإسلام وإشكاليات الحداثة

فى عالم متحول

"إن الحد يوجد في الأفكار. والأفكار اليقينية هي التي تشكل حدوداً
وتقع على الجانبين من الخط"^(٥)

هوارس

(٥) نقلاً عن أمبرتو إيكو: التكوين بين المسميات والتفكيرية، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد،
المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت للطبعة الأولى، ص ٢٥، ٢٠٠٠.

"الذكورة المطلقة تعادل العظم بالكميات وتمنح صااحبها سلطة الحكم
الكبرى" (*)

ميرسيا إيليا

(*) ميرسيا إيليا: ملامح من الأسطورة، ترجمة حميد كاسوح، منشورات وزارة
الثقافة السورية، ١٩٩٥، دمشق، ص ١٢.

مدخل:

كانت مدافع نابليون، وأساليب قتال جيشه، وتفارب علماء الحملة الفرنسية تشكل أول هزوح للقاء مع الحداثة الغربية في أحد أبرز وجوهها الدامية، وهو الغزو والاحتلال. كانت طلقات المدافع تحمل معها أسئلة وإشكاليات الحداثة المعقدة، والتخلف والتقدم، و"نحن" و"هم" وما السبيل إلى تجاوز وضعية التخلف والتدهور المجتمعي، والمقارنات المستمرة والقاسية عن الذات، والآخر الغربي. جاءت الحملة وبثت معها بذور خلخلة المجتمع التقليدي، وبدم الشروخ التي أصابت البنى والهياكل القائمة، ولأسيما سلطاته الدينية، وشخصه، ورموزه، وأنماط تفكيره وتخيالاته وعوالمه، وهو ما برز بعد ذلك جليا مع صعود محمد علي باشا، وبدايات تأسيس الدولة القومية الحديثة، ونواة مؤسسات وأفكار الحداثة في القانون - على استحياء - والجيش، والمصانع وغيرها على نحو مكثف ومتطور آنذاك.

إن أسئلة وإشكاليات الحداثة والتقدم - على التمايز بين الاصطلاحين وسيقاتهما - كانت جزءاً من هموم العلاقة المركبة بين الإسلام - وفقهه وقيمه وثقافته - وبين متطلبات العصر في كل فترة تاريخية، والتي تعود جذورها إلى قفل باب الاجتهاد والجمود الذي ران على مدارس الفقه على اختلافها، ومناهج التفكير الإسلامي الأمر الذي أحدث فجوة بين تفسيرات النصوص، وآراء الفقهاء وأتباعهم - ومشايخهم فقههم وتفسيراتهم وتأويلاتهم - وبين واقع الحياة ومشكلاتها المستجدة، بل وتطورات العلوم، والتغيير في القيم والأعراف المصرية الإسلامية، والمسيحية، من الفجوات بين بنيات للتفسير وجمودها، وبين الواقع المتغير انطلقت أسئلة المعالجة للاجتهاد وإصلاح طوم الدين، ولأسيما بعد صدمات المواجهة بين البنى التقليدية، والحديثة من الحملة، إلى صعود محمد علي باشا، ثم الخديو إسماعيل باشا، حتى المرحلة شبه الليبرالية ٢٣-١٩٥٢م ثم نظام يوليو ١٩٥٢م، في النصف الثاني من القرن الماضي وحتى أوائل القرن الحادي والعشرين.

ثمة مجموعة من التصورات السلبية - التي باتت نمطية من كثرة تداولها وشيوعها - لدى بعض الباحثين والمستشرقين تتمثل في عدم قابلية الفقه والفكر الإسلامى للتطور، ومن ثم تمثل وهضم واستيعاب الحداثة وقيمها ومناهجها وعلومها، ومنطقها الداخلى ويدلل بعضهم على مناهضة الإسلام للحداثة، بموضوع موقف بعض الجماعات الإسلامية، من المفاهيم الحداثية كالعلمانية، والنظام الديمقراطى ونسقه القيمى وثقافته، والمواطنة، وحقوق الإنسان، وتبرير العنف ذى الأفعنة الدينية والطائفية، بل وموقف بعض الغلاة فى الحركة الإسلامية السياسية الراديكالية من النظم الانتخابية الديمقراطية والتمثيلية وقضايا المرأة، والأقليات الدينية... إلخ.

إن هذه الاتجاه ينطلق من مقولة تنسم بالعمومية وعدم الضبط التاريخى، والبحتى مفادها أن البنى الفكرية والأيدولوجية لبعض الغلاة من الجماعات الإسلامية السياسية، والسلطات الدينية، هى الإسلام وتتأسى بعضهم تعدد مدارس، واجتهاداته، وتكيفاته التاريخية مع المتحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية. إن التعميم الكامن والمعلن فى هذه المقولة، ينطلق من فهم لا تاريخى، لأن ثمة تطورات إصلاحية لحقت بعض المؤسسات الدينية كالأزهر، الذى تأثر نمط التعليم السائد داخله، بالبيئة السياسية والفكرية شبه الليبرالية التى كانت سائدة فى مصر آنذاك، ومن ثم تبدو إمكانية صياغة وتأليف نظرى وفقهى وسياسى مبدع بين الإسلام، وبين الديمقراطية الغربية.

إن التاريخ الفقهى والفكرى السنى المصرى شهد اجتهادات أصيلة وخلاصة للمشايخ حسن العطار، ورفاعة الطهطاوى وخليفة المنياوى، والإمام محمد عبده، ومصطفى المراغى، وعلى عبد الرازق، وأمين الخولى، والأستاذ أحمد أمين، والأستاذ العميد طه حسين، وعبد المتعال الصعبدى والإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت، والشيخ محمد عباد الله دراز وآخرين. إن الإنتاج الفكرى لرواد الإصلاح والتجديد الدينى فى مصر، ساهم فى تكيف الفكر الإسلامى مع متطلبات وضغوط التحول السريع نحو الحداثة، بل وإعطاء المثال على صلاحية الفكر والفقه الإسلامى لمتغيرات الزمان والمكان، بكل محمولاتهما وسياقاتهما المتحولة إذا ما تجدد التفكير ومناهجه، وأدواته.

إن محاولة بعض منظري الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية، والغلاة منهم، وبعض رجال الدين الرسميين، إقامة عوائق أمام صياغة تأليفية خلاقة ومبدعة عبر الاجتهاد وآلياته، هي جزء من استراتيجيات سياسية، ترمى إلى الهيمنة الدينية والرمزية على المجتمع، ومد سلطانهم وتقوذهم السياسى ومساحاته إلى فضاءات أوسع تتجاوز الدينى والروحى والقسمى إلى طبيعة الدولة، والتنظام السياسى، ومؤسساته. إننا إزاء استراتيجيات تنتشر بالدين، ورموزه، وشرعيته للسيطرة على السياسى وإعادة تشكيل مجاله وقواعده وقيمه ورموزه.. إلخ.

إن استراتيجيات الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية - ومن يشايعها - إلى الأسلمة السياسية والرمزية للمؤسسات والسلطات السياسية والثقافية والتعليمية والفنية، تمثل تحولاً نوعياً عن استراتيجيات رواد الإصلاح والتجديد فى الفكر الدينى التى هدفت إلى التوفيق بين النقل والعقل، بين التفسير والتأويل ومشكلات العصر وتحولاته. إن محاولة السيطرة على الفضاء النوعى - الجندرى - عبر تأويلات محافظة وتقليدية، وإقامة الهوية انطلاقاً من المرأة وعبرها فى إطار النزعات حول تحديد هوية "النحن"، وغيرية الآخرين، والغربيين تحديداً - بشراً وثقافة وقيماً وسياسة ومجتمعات.. إلخ - هي جزء من عمليات إقامة الحدود والعوائق بين الإسلام، والحياة الحديثة وما بعدها، وذلك كي تستمر بعض السلطات وبنى الأفكار للمحافظة مهيمنة على واقع التدين المصرى، بل وأحدثت بعضاً من التحولات على أنماطه المعروفة بالتسامح والاعتدال.. إلخ. إن اللجوء إلى الآليات القضائية لحسم بعض النزاعات فى الرؤى والأفكار حول الحداثة والإبداع فى عقد التسعينيات من القرن المنصرم على وجه التحديد، والسنوات الماضية من القرن الحادى والعشرين، ترمى إلى ترويع المبدعين، وإشاعة الخوف، والخلط بين معايير للتقويم النقدى المتخصصة - على تعقد مدارسها الحديثة وما بعدها - وبين النزاعات حول المراكز القانونية التى يناط بالقضاء للتصدي لها بالحسم. إن الظاهرة السالفة الذكر، هي جزء من محاولة تكيف قوائم اهتمامات الصفوة السياسية والمتنفذة فى البلاد، وفرض قضايا وإشكاليات تساهم فى تمرير الأسلمة السياسية والثقافية، وفى وضع

الحدثات وما بعدها موضعاً للاتهامات الدائمة دون فحص للجوانب التاريخية والموضوعية في الظواهر التي تشمل عالمنا وواقعنا الموضوعي في ذاته.

إن فصول الباب الثاني تعالج قضايا وإشكاليات الحدثات في عالمنا المستحول عبر موضوعات عديدة منها الثورة والإسلام والتنمية، ودور المؤسسات الإعلامية والدينية وإنتاج العنف السياسي ذي الوجه الديني، ثم مواقف الحركة الإسلامية السياسية من الديمقراطية الغربية، فضلاً عن أداء جماعة "الإخوان المسلمين" في الانتخابات الأخيرة، ثم نختم هذا الباب، بالجمعيات الأهلية الإسلامية في نظرة تاريخية وبنورامية حول دورها في عمليات تشكيل المجتمع المدني المصري، وبعض التوقعات حول انعكاسات ١١ سبتمبر ٢٠٠١ على هذا النمط من الجمعيات الأهلية.

الفصل الأول

الثورة والإسلام والتنمية:

من الصراع السياسى إلى الإصلاح الدينى

لعب الدين عموماً أدواراً هامة في تطور مصر السياسى والاجتماعى والثقافى، ولتنتج إشكاليات عديدة مست علاقة مصر وصفوتها السياسية - وفناتها الاجتماعية على اختلافها - بذاتها الجماعية، وهويتها، ومع تاريخها ومكوناته ونزاعاته، بل وعلاقتها بالعالم وتحولاته. نستطيع القول فى إيجاز شديد - قد يبدو مغللاً - إن الدين الإسلامى والأرثوذكسية المصرية شكلاً طرفاً رئيساً فى المناظرات والإشكاليات التى دارت، ولا يزال صداها الصاخب يتردد حول الحداثة القانونية والسياسية والتحديث السلطوى للقيم والمؤسسات منذ محمد على باشا وإسماعيل باشا، وصولاً عبر صراعات وتمزقات عديدة إلى تجربة ثورة يوليو وحتى اللحظة الراهنة فى حياة مصر السياسية والثقافية والدينية .

ثمة أدوار عديدة لعبها الدين - عبر المؤمنين أياً كانت انتماءاتهم الدينية والمذهبية والفقهية والاجتماعية والسياسية - فى التطور السياسى والاجتماعى والثقافى المصرى، ولا سيما قبل الثورة، ويمكن لنا إيجاز هذه الأدوار فيما يلى تمثيلاً لا حصرأ:

١- شكل أحد أبرز مكونات تأسيس الهوية الشخصية والجماعية من ناحية والنزاع عليها فى أحيان عديدة، عندما يتصادم مع المكونات والمصادر الأخرى التى تغذى الهوية القومية فى إطار الدولة الحديثة، ومنذ تأسيسها وإلى الآن حيث اعتمدت على مصادر حديثة، وشبه علمانية فى إنتاج صفات الهوية، ومنها مفاهيم الأمة والقومية فهما حديثان ومعلمنان.

٢- لعب دور الإطار الدفاعى إزاء الضغوط السياسية الوافدة سواء عبر الاحتلال الأجنبى، أو الانساق التعليمية والثقافية المستعارة عن المرجعيات الغربية، بقطع النظر عن الموقف منها قبولاً أو رفضاً، تمثيلاً وهضماً، أو نبذاً، لأننا إزاء فاعل تاريخى - اجتماعى - ثقافى، بل استوعب بعض عناصر الوافد - إذا شئنا استعارة اصطلاح طارق البشرى - لدعم أنساقه وشروحه وتأويلاته، ولتأسيس شرعية الجديد عليه

مما أدى إلى اعتباره نسقاً معيارياً لقبول أو جحد كل ما هو مستعار من خارجه.

٣- لعب دور المعبئ في عمليات الكفاح القومي ضد الاستعمار البريطاني، وضد الضغوط الخارجية .

٤- مثل أحد التعبيرات الثقافية - الاجتماعية القومية في المناظرات والسجلات حول تجديد أو تقدم أو تطور أو نهضة أو إصلاح أو تحديث مصر - على الاختلاف بين هذه الاصطلاحات والسياقات والأطر النظرية التي أنتجت في إطارها - حيث شكل الدين محوراً في قضايا أساسية، كشكل النظام السياسي وعلاقته بالمرجعية الدينية، والإفتاح القانوني ومصادره وشرعيته بين المنطق الأصولي وفلسفته، وبين الهندسة والمنطق القانوني للوضع الحديث والوافد، وإصلاح أوضاع المرأة، وسند السلطة ديمقراطي وتمثيلي، أم ديني وشعوري؟ ثم العلاقة مع الأيديولوجيات الحديثة كالليبرالية والاشتراكية، والتأميمات والإصلاح الزراعي. إلى العلاقة مع العالم العربي، ومع المجتمعات التي يدين غالبية سكانها بالإسلام. شكل الدين طرفاً ولا يزال في الحوار والسجال حول أساسيات بناء الدولة ومؤسساتها، حتى أضحت فضلاً عن تدخل الدين الإسلامي / والمسيحي - طرفاً في السجلات والمناظرات الكبرى وتفصيلاتها حول نظم الأفكار السائدة وفروعها في حياتنا السياسية والفكرية بدءاً من هوية مصر فرعونية وقبطية أو إسلامية ، وحريرية، ومتوسطة، أو أفريقية .. الخ، إلى الأنظمة المعمارية وطرزها كما تجلت في العقود الأولى من القرن الماضي، إلى الأثاث وأنماط الزي وتعبيراتها ودلالاتها الثقافية في مشاهد الحياة اليومية. وانعكس الرمز الديني وتجلياته في الإنتاج الأدبي. والإبداع، بل وشكل محوراً فاعلاً في مناظرات القانون والفلسفة والتنظير النقدي في الآداب عموماً .. الخ.

الإشارات الوجيزة السالفة تكشف إلى أي مدى لعب الدين أدواراً عديدة وأساسية في تشكيل وجوه الحياة الفكرية والمؤسسية والدولية والمجتمعية في مصر الحديثة والمعاصرة.

نود أن نشير إلى أن الدين كان فاعلاً، وعبر البشر المؤمنون به عبر انتماءاتهم الاجتماعية ومصالحهم وتحيزاتهم السياسية والأيديولوجية. الدين يتحرك مؤثراً بالإيجاب أو السلب عبر فاعلين اجتماعيين

وسياسيين، من ثم نحن إزاء توظيفات له في السياسة والثقافة والعلاقات الاجتماعية بين قوى وشرائع متعددة تتصارع حول المصالح، تتوازن حيناً، وتتنازع في أحيان عديدة. من هنا يبدو من الأهمية بمكان أن نذكر مع آخرين أن نزوع بعضهم إلى محاولات استبعاد ونفى، بل واتهام الخطابات الدينية الإصلاحية أو التجديدية بالهرطقة أو الزندقة أو الكفر وراءه مصالح وأهواء سواء من بعض منتجي الخطاب الديني المؤسسي أو الراديكالي، على سبيل المثال، مثلما حدث مع خطاب جمال الدين الأفغاني، والإمام محمد عبده في الماضي حيث؛ "لا يمكن تفسيرها ببؤافع دينية صرف تعدّها مجرد وجهات نظر متبادلة لإزاء الدين بقدر ما تفسرها عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية اتخذت من الدين خطاء لها، إنها عوامل المصالح الطاغية - على الهموم والقضايا - في كل زمان ومكان" (١).

ثمة توظيف للدين في الصراع السياسي قبل ثورة يوليو مع جماعة "الإخوان" و"شباب محمد" واستدعاء النظام الملكي للدين الإسلامي لارتداء قناع الخلافة الإسلامية بعد سقوطها في تركيا الإبتورية، ولكن مصطفى النحاس باشا زعيم الوفد المضري آنذاك أجهد هذا المشروع من ناحية أخرى، شكلت جماعة "الإخوان" و"شباب محمد" و"مصر الفتاة" الأطراف الرئيسية في استخدام الدين كقناع سياسي ورمزي وثقافي في العمل السياسي، على الرغم من أن الخطابات الدعوى والتربوي الذي للإخوان تجديداً رفع في البداية، كجزء من عمليات التزبية السياسية التدريجية، والتجديد، والجشدة، والانتقيان والتعبئة، وذلك كرد فعل وتعبير سياسي ضمن تعبيرات أخرى وطنية ولبيرالية وماركسية، على وضعية الاستعمار البريطاني والدعوة إلى الاستقلال، وتزايد معذلات القهر والظلم، الإمبراطور السياسي، واتساع الفجوات الاجتماعية بين السراة من ناحية، وبين الفئات الوسطى والصغيرة، والفلاحين والعمال وعوامل أخرى عديدة تجعل بها كتابات لنا ولآخرين

(١) د. نعيم الباقى "حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة" ص ٢٤، ٢٥، انتشار مركز الإنماء الحضارى، دمشق، الطبعة الأولى ٢٠٠٠.

حول نشأة وتطور الحركة الإخوانية ونظائرها والوطنية على مسرح السياسة المصرية منذ عام ١٩٢٨ من ناحية أخرى.

من ناحية أخرى لابد من ملاحظة التوظيفات الرمزية للدين في الطقوس السياسية للملكية المصرية، وللنخبة السياسية الحاكمة، تلك التي لا تتعدى كثيراً بعض المفردات الطقسية والتمثيلية آنذاك .

أردت مما سبق أن أبين أهمية الدور الاستثنائي الذي لعبه الدين في إطار الدولة الحديثة في مصر، وأود أن أتناول في إيجاز أيضاً دور الدين وتوظيفاته في ظل ثورة يوليو ١٩٥٢ على النحو التالي:

أولاً: ملاحظات أساسية .

ثانياً: الناصرية والدين .

ثالثاً: الساداتية والدين .

رابعاً: الإسلام والمؤسسة، والفقهاء: الحاجة مجدداً لإصلاح ديني إسلامي .

أولاً : ملاحظات أساسية :

أود ابتداءً أن أطرح عدداً من الملاحظات الوجيزة قبل أن أُلَفِّ إلى الخطوط الرئيسية لموضوعنا.

١- نستخدم اصطلاحات السلطة، ونظام وتوظيفات كما تعرفها العلوم السياسية. والسوسيولوجية الغربية، لا كما استقرت عليه في إحيائها أو مدلولاتها السلبية والعاملة لأحكام القيمة في الخطابات الأيديولوجية السائدة، ومساجلتها وليس على نحو ما، كما توظف في النصوص الإعلامية السبارة وهجاءاتها في نعتها لثورة يوليو بالنظام بهدف التركيز على إثارة المدرك السلبي للتعبير في النسق اللغوي المعاند واستخداماته.

٢- سوف أركز على الوظائف التي نيطت بالدين في إطار العمليات السياسية للنظام المصري في ظل ثلاثة عهود، الناصرية والساداتية، والمرحلة الراهنة التي امتدت إلى عقدين. ومرامنا هنا معرفة ما إذا كنا إزاء نمط واحد توظيف للدين أم أنماط مختلفة، من خلال استجلاء وتحليل عناصر الاستمرارية والانقطاع والتغير.

٣- نقصد بتوظيف الدين، مجموعة الوظائف التي قلم بها خلال ثلاثة عهود في إطار النظام السياسي وأيديولوجيته وسياساته وعملياته وآلياته، أي تحديد نمط أو أنماط استخدام للدين في هذا الإطار.

٤- يقصد بالدين هنا - الإسلامى تحديداً - وعلى مستويين:

المستوى الأول: الدين كنسق من المعتقدات، والرموز، والأخلاقيات.

المستوى الثانى: الدين - المؤسسة، وأقصد بذلك التعبير المؤسسى عن الدين، من خلال نظام للتفسير والقراءات والتأويلات للبنى الاعتقادية والأخلاقية والتشريعية والرمزية. هنا نحن بإزاء نمط توظيف للمؤسسة الدينية الرسمية وأدوارها من ناحية، وأيضاً استخدام مؤسسات إسلامية كالحركة الصوفية المصرية التى سرعان ما تم توظيفها فى عقود الستينيات والسبعينيات والثمانينيات، والتسعينيات.

٥- الدور السياسى للدين فى إطار السلطة ليس جديداً فى الحالة المصرية. كما أشرنا فيما سلف، وفى ظل عمليات بناء الدولة الحديثة، من حيث عمليات تأميم الدولة للدين والمؤسسة الرسمية منذ محمد على وإسماعيل باشا، لا سيما مع بداية تشكل نمط من الطمأنينة المبتسرة للدولة على عهد إسماعيل باشا وانفصال نسبى للبنية القانونية والقضائية المصرية المستعارة من الهندسة القانونية الغربية عن نظام الشريعة، أو مجموعة القواعد العرفية التى تشكل قاعدة القانون التقليدى التى كانت سائدة آنذاك.

سنركز على توظيفات الدين فى ظل نظام يوليو ١٩٥٢، حيث كان ولا يزال الصراع على الدين، وبه هو أحد أبرز محاور الصراع داخل النظام - بنيته الأيديولوجية وعملياته السياسية - وخارجه أيضاً. ليس هذا فحسب، بل إنه لعب، ولا يزال، دوراً تشكيلياً وتحولياً لبنيات وهياكل اجتماعية، وطوع سياسات ومواقف نخب.. الخ.

ثمة ما هو أخطر، إذ لعب الدين ولا يزال دوراً إشكالياً فى استراتيجيات الصفوة السياسية فى تأسيس الهوية، وفى التلاعب بها، وعليها فى نزاعاتها على مستوى القوى السياسية المتنازعة داخلياً، ثم على المستوى الدينى.

أود أن أشير إلى أن ما دفعنى إلى إعادة تناول هذا الموضوع الحيوى عن العلاقة بين السلطة السياسية، وبين الدين، الذى سبق أن درسته فى مؤلفات عديدة منذ أوائل الثمانينيات من القرن الماضى، يرجع إلى التساؤلات العديدة التى تتوزع بين الحين والآخر، داخل الصفوة السياسية والحزبية، وبين المتفقين، وذلك عندما تلوح أزمة ما فكرية، أو

ذات علاقة بالاندماج القومي بين المصريين المسلمين والأقباط، أو مشكلات قد تثار بشأن جماعة الإخوان المسلمين - المحظورة قانوناً - أو غيرها من الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية، أو تعامل الدولة مع المؤسسات الدينية الإسلامية الرسمية، أو القبطية الأرثوذكسية والكاثوليكية والإنجيلية.

ثانياً : الناصرية والدين والتنمية ، والصراع السياسى:

شكلت تجربة جمال عبد الناصر السياسية وعلاقته مع الحركة السياسية والحزبية المصرية - ومع بعض الضباط الأحرار - أحد مصادر الخبرة السياسية فى التعامل مع الدين - كمنق عقيدى وقيمى ورمزى وثقافى، وذلك فى إطار العمليات السياسية، والمشروع التنموى، وبناء الشرعية السياسية بعد للثورة. ويمكن لنا فى إيجاز شديد - قد يبدو مغلأ - أن نبرز بعض المحددات التى شكلت رؤية الضباط الأحرار، وجمال عبد الناصر على وجه الخصوص للدين عموماً والإسلام تحديداً فيما يلى:

١- الدين كخبرة شخصية : شكل الإسلام أحد المكونات المرجعية للعديد من الضباط الأحرار، وثمة من كان منخرطاً فى جماعة الإخوان المسلمين، ومن ثم كان الإسلام لديهم مرتبطاً بالمشروع السياسى للجماعة حتى فى عموميته وشعاراته الأساسية التى رفعتها يومذاك.

٢- خبرة التعاون والصراع ومجاولات الوضائية من جماعة الإخوان المسلمين على الثورة: شكلت علاقات بعض الضباط الأحرار مع جماعة الإخوان، كجمال عبد الناصر، والسادات، وكمال الدين حسين، وآخرين ولحداً من أبرز محددات علاقة للثورة بالدين فى السياسة، وذلك من خلال خبرتهم الشخصية فى التعامل مع قادة الإخوان، وأساليب العمل التنظيمى والسياسى والدغوى داخلها، وخاصة فى ظل مرحلة تصاعد دور الإخوان فى المرحلة السابقة على تشكيل تنظيم الضباط الأحرار وقيام الثورة. إن النظرة السلبية لجمال عبد الناصر وزملائه من التجربة الحزبية، مباهم فى لقرابهم من الإخوان حينئذ، فضلاً عن علاقتهم بالفريق عزيز المصرى، ومصر الفتاة، وعبد العزيز على، وكونيت مصادر خبرة وإدراك سياسى لهم، وأثرت على طرائق إدارتهم للصراع مع الجماعة، والإدارة السياسية للدين عموماً.

اتخذت ثورة يوليو موقفاً يتسم بالمرونة واللين السياسى . جماعة الإخوان بعد قيام الثورة سواء بتمييز الجماعة عن الأحزاب السياسية، أو بطلب مشاركتها ببعض الوزراء فى حكومة اللواء محمد نجيب، فقدم المرشد العام الثانى المستشار حسن الهضيبي، أسماء حسن عشاوى، ومنير الدلة، وأحمد حسن الباقورى الذى ولّفت الثورة على مشاركته ثم شارك منفرداً وتم فصله من الإخوان (٢)، ثم أثناء حل الأحزاب السياسية مع الإبقاء على الجماعة .. الخ .

من ناحية أخرى كان تباطؤ الإخوان فى إعلان موقفهم من الثورة، وانطواء بيانهم على تأييد مشروط برؤية دينية للإصلاح، وحصر مهمة الضباط الأحرار، ثم طلبهم تشكيل لجنة تعرض عليها كافة خطوات الثورة قبل الإعلان عنها، مما أدى إلى إعلان عبد الناصر أن "الثورة لا تقبل وصاية من أحد" (٣) .

قامت الثورة - رغم موقف الإخوان وشروطهم - بتقديم مجموعة من الحوافز، لحاجتها لدعم شعبى، بفتح التحقيق مجدداً فى قضية اغتيال المرشد العام الأول الشيخ حسن البناء، والقبض على المتهمين فى العملية وعلى رأسهم إبراهيم عبد الهادى باشا، ثم الإفراج عن السجناء السياسيين. ولاسيما أعضاء الجماعة الذين سجنوا فى قضايا الاغتيال السياسى مثل النقراشى باشا، والمستشار الخازندار وغيرهم، ومشاركة عدد من الضباط فى تأسيس المرشد العام (٤) .

لاشك أن تجارب الإخوان، ومواقفهم السياسية بعد الثورة ولاسيما فى ظل أزمتى يناير - مارس ١٩٥٤، ثم حادث المنشية الذائع فى ٢٦ أكتوبر ١٩٥٤، ثم أحداث ١٩٦٥. فى كلتا الأزمتين استطاع جمال عبد الناصر، ونظام يوليو أن يبلور تصوراً عن دور الدين فى السياسة والتنمية فى مصر .

(٢) د. زكريا سليمان بيومي "الإخوان بين عبد الناصر والسادات من المنشية إلى المنصة" ١٩٥٢-١٩٨١ للنشر مكتبة وهبة القاهرة، ١٩٨٧.

(٣) تراجع وقائع الأحداث فى د. زكريا سليمان المرجع السابق ص ٢ وما بعدها.

(٤) د. زكريا سليمان بيومي، المرجع السابق، ص ٢١، ٢٢.

إن حصاد تجربة الضباط الأحرار، ونظامهم بقيادة جمال عبد الناصر تمثلت لديه تحديداً، في أهمية وخطورة توظيف الإخوان أو أى جماعة سياسية أخرى للدين كمجموعة من الأنساق العقائدية والرموز والقواعد التشريعية وكنسق معيارى كلى - فى إطار أى مشروع سياسى يؤسس شرعيته وجوده وأيديولوجيته على احتكار النص الدينى المقدس لصالحه، وادعاء النطق باسم الدين فى المجتمع المصرى الذى تشكل ثقافته الدينية - الإسلامية والمسيحية معا - مكوناً رئيساً وفاعلاً فى حياة المصريين على اختلاف أوضاعهم الاجتماعية، والثقافية، ثم أن جماعة الإخوان تمثل مركزاً سياسياً مناوئاً للثورة والنظام الجديد، خاصة فى ظل موقف القادة الجدد من التجربة الحزبية شبه الليبرالية. من هنا شكلت الخبرات السياسية لقادة النظام الجديد، وعلى رأسهم جمال عبد الناصر فى تعاملهم مع الإخوان، ثم معرفته بهم كرجل تنظيم من طراز خاص، ومن ثم استخلص أن ثمة خطراً داهماً من توظيف الإخوان للدين الإسلامى فى عملهم السياسى، والتنظيمى بدءاً من التجنيد والحشد والتعبئة، إلى توظيف بعض مقولاته الفقهية السلفية كمعايير لقياس شرعيه الثورة وسياساتها وقراراتها.

من هنا كان الصدام بين الإخوان والثورة - أياً كانت الروايات الرسمية أو الإخوانية لوقائع الصدام الحديدة - أمراً يبدو مرجحاً من البداية، لأنه صراع بين أطراف تطرح مباشرة أسئلة تدور حول من الذى يدير النظام الجديد، ويصنع سياساته وقراراته، ودور الدين الإسلامى وتوظيفاته على اختلافها فى السياسة والثقافة والتشريع والسلوك الاجتماعى.

يمكن القول إن رؤية عبد الناصر لدور الدين وتوظيفاته فى السياسة، كانت قاعدة أساسية، ومنزى أنها ستؤثر على العلاقة بين الدين والنظام السياسى المصرى طيلة ثلاثة عهود سياسية أياً كان تقويمها النقدى والتحليلى أو السياسى أو الأيديولوجى أو الاجتماعى لها.

إن دور الدين فى الإطار المرجعى لجمال عبد الناصر، كان مغايراً إلى حد ما عن غيره من قادة للنظام الجديد آنذاك إذ تأسس على عدد من المصادر المرجعية يمكن إيجازها فيما يلى :

١- إيمانه الدينى والعقيدى وخبراته وتجربته الروحية الشخصية.

٢- الفقه الإصلاحى للإمام محمد عبده، وبناء رؤيته الدينية على أساس الاستنارة والعقلانية ورفض التفسيرات السلفية المتشددة.

٣- كتابات الأستاذ خالد محمد خالد ومنهجه وأسلوبه البيانى السلس البليغ، وتفسيراته المتقدمة للإسلام وقيمه وشخصياته ولاسيما فى علاقته بالسياسة، وخاصة كتابه ذائع الصيت "من هنا نبدا".

استطاع جمال عبد الناصر عبر تجربته، وتكوينه أن يعتبر الدين الإسلامى والمسيحى بمقدورهما أن يؤديا دوراً فى عملية التغيير الاجتماعى والثقافى نحو- التنمية الشاملة، وأن هناك حلجة موضوعية لتطوير الفكر الدينى (٥).

٤- أترك عبد الناصر منذ فلسفة الثورة أهمية الدين فى السياسة الخارجية المصرية للنظام الجديد، فى إطار النواتر الثلاث، وخاصة الدائرة الإسلامية.

٥- استطاع عبد الناصر أن يبلور تصوراً لدور الدين يبدأ بالإصلاح المؤسسى، بهدف إنتاج رجل الدين العصرى، الذى يستطيع عبر تكوينه، أن ينهض بدوره فى خلق وشائج بين الدين ومواجهة تحديات الحياة العصرية- إذا شئنا استخدام عنوان كتاب حسن صعب الذائع- وذلك كجزء من وظائف جديدة للدين ورجاله فى عمليات التنمية. من هنا وبعد حادثة المنشية بدأ الاهتمام مجدداً بدور الأثرر الشريف وعلمائه، خاصة فى ظل هجوم بعضهم على الإخوان كالشيخ عبد الرحمن تاج الذى اعتبر الإخوان كالخوارج لا يقبل فى أمرهم توبة ولا شفاعة (٦).

٦- تم تشكيل المجلس الأعلى للشئون الإسلامية عام ١٩٦٠ الذى رأسه ضابط - محمد توفيق عويضة - وضم إليه بعض رجال

(٥) انظر فى ذلك مؤلفنا "المصحف والسيف : صراع الدين والدولة فى مصر" ص ٣١ وما بعدها، والمراجع المشار إليها هناك، وخاصة عبد العاطى محمد أصد : الدين فى فكر عبد الناصر، مدبولى للنشر ١٩٨٤. وانظر أيضاً رفعت سيد أحمد : الدين والدولة والثورة ص ٦٨، ٦٤، ٦٣، دار الهلال ١٩٨٥.

(٦) انظر زكريا سليمان بيومى، المرجع السابق ذكره والمراجع المشار إليها هناك ص ٦٦، ٦٧.

الأزهر ، وعدداً من المنشقين على الإخوان. ثم تم إنجاز خطة تطوير الأزهر، وتعديل بعض المناهج الدراسية في الكليات التقليدية المنوط بها تدريس المواد الدينية، ثم إضافة كليات جديدة هي الطب والهندسة والتجارة وتدعيم فرع متكامل للبيانات، فضلاً عن تبعية الأزهر لرئاسة الجمهورية، وتعيين وزير لشئون الأزهر، كان في بعض الأحيان من غير مشايخ الأزهر^(٧) ولعب الأزهريون دوراً أساسياً في سياسات توظيف الدين^(٨)، وأسست إذاعة للقرآن الكريم في ١٩٦٤/٣/٣١ ، ثم عدل من طريقة اختيار شيخ مشايخ الطرق الصوفية من الانتخاب إلى التعيين بقرار جمهوري.

٧- إن نظرة على توظيفات الدين في العمليات السياسية في تصور عبد الناصر يمكن إيجازها فيما يلي:

١- إن الدين يمثل أحد مصادر شرعية النظام السياسي الناصري، ضمن مصادر أخرى عديدة منها العملية الثورية ذاتها التي تمت في ٢٣ يوليو ١٩٥٢ .

٢- إن الدين يلعب دوراً في التوازن السياسي بين التيارات السياسية والفكرية المتصارعة في مصر آنذاك .

٣- الدور التعبوي للدين في عمليات التنمية، وفي تسويق شرعية الاختيار الاشتراكي.

٤- أداة لتبرير وتسويق الخطاب السياسي، وسياسات النظام على اختلافها.

٥- الدين الإسلامي والأرثوذكسية المصرية يمثلان إحدى أدوات السياسة الخارجية المصرية.

هذا الدور الذي لعبه الدين في إطار المشروع الناصري شكل توظيفاً مكثفاً للدين، ومضاداً للنمط الإخواني في العمل السياسي واحتكاره لصالح الجماعة ومن ناحية أخرى شكلت هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، مزيداً من الاعتمادية على وظائف الدين في السياسة، لكن الهزيمة ذاتها أدت إلى إعطاء دفعة لقوى الإسلام السياسي، والخطاب الإيماني السياسي

(٧) زكريا سليمان بيومي ، مرجع سبق ذكره ص ٧٩.

(٨) رفعت سيد أحمد مرجع سبق ذكره ص ١٩١.

الإخواني، وغيره من الخطابات بل وضحت دماء جديدة ليصول في الحياة المصرية، ويقدم تفسيراته الخاصة للهزيمة، واستراتيجيات دحر العدوان ورد الاحتلال الإسرائيلي، وعبر ذلك انتقادات عديدة للنظام.

إن أهم ما في رؤية جمال عبد الناصر للدين في إطار الدولة الحديثة، يتمثل في النزعة الإصلاحية للإسلام سواء على صعيدى المؤسسة أو الفكر الدينى، ورفض سلطة رجال الدين أياً كانوا، إلا أن هزيمة يونيو أدت إلى إعاقة استمرارية هذا الاتجاه الإصلاحى.

ثالثاً : الساداتية والدين وما بعد :

سوف أتناول بإيجاز شديد العلاقة بين الدين والسلطة السياسية المصرية فى ظل نظام السادات وحتى اللحظة الراهنة فيما يلى:

من خلال دراساتنا التحليلية السابقة فى غير هذا الموضوع نستطيع أن نوجز القول فى أن توظيفات السلطة السياسية، والحكومات المصرية المتعاقبة للدين فى إطار النظام تمثل فى أداء وظائف عديدة يمكن لنا أن نحدد بعضها فيما يلى:

١- شكل الدين الإسلامى مصدراً من مصادر شرعية النظام السياسى، وكرمز من رموز - وطقس من طقوس - الزعامة السياسية، واستهدف إبراز موافقة سلوكهم السياسى والحياتى مع أصول الشرع الإسلامى، وذلك بهدف إبراز تميزه عن أنماط سلوكية دهرية وعلمانية أشيعت عن خصوم الرئيس السادات على سبيل المثال، وروجت لها الآلة الإعلامية الرسمية، ووصلت إلى حد اتهام الرئيس لبعض خصومه بأنهم لا دينيون.

٢- وظف كإداة من أدوات تبرير الخطاب السياسى وتسويغه للسياسات الأساسية للنظام باعتبارها تتوافق وتتسجم مع أصول الدين وشريعته، ولاسيما فى مجال الملكية الفردية، وفى السماح بالهجوم على الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج، وعلى التشكيك فى قوانين الإصلاح الزراعى وتحديد الملكية الخاصة.. الخ.

٣- أداة من أدوات المناورة السياسية، فى الصراع مع القوى الراديكالية فى المجتمع، أى قوى اليسار بمختلف ألوانها بدءاً من الناصريين والماركسيين ومن هم على يسارهم، ثم امتدت لتشمل القوة العلمانية وشبه العلمانية المختلفة بمن فيهم الليبراليون الجذريون عند نهاية

حكم الرئيس السادات، بل كأداة للصراع مع الإسلاميين الراديكاليين في نهاية حكمه، بوصف إسلامهم بالتطرف، والبعد عن الوسطية، وعن التسامح واتصاف خطابهم وسلوكهم بالغلو والتشدد، بل وخروجهم عن تقاليد الأسرة المصرية وقيمتها !.

٤- كأداة فى صياغة ترتيبات وتحالفات النظام إقليمياً، مع السعودية ودول الخليج، وفض التحالف مع الاتحاد السوفيتى السابق.

٥- كان توظيف السلطة الساداتية للدين عموماً بمثابة إطار عام واسع يلجأ إليه النظام عندما يريد، ويخرج منه عندما يتحدث مع الغرب، ويعود إلى الدين والشرعية كرموز وإشارات فى صناعة خطابه السياسى ليؤكد على تدوين النظام ورئيسه وصفوة حكمه مقارنة بالمرحلة الناصرية، أو إزاء انتقادات المعارضة المصرية اليسارية والليبرالية والإسلامية السياسية.

٦- عندما اشتدت حدة الصراع بين النظام والتيار الإسلامى الراديكالى لجأ النظام إلى تعديل المادة (٢) من الدستور واعتبر الشريعة المصدر الرئيسى للتشريع، مع إدخال تعديلات أخرى تتعلق بمدد ولاية رئيس الجمهورية، التى وردت فى المادة (٧٧) التى جرت على أن مدة الرئاسة ست سنوات ميلادية تبدأ من تاريخ إعلان نتيجة الاستفتاء، ويجوز إعادة انتخاب رئيس الجمهورية لمدة تالية ومتصلة. ثم عدلت هذه المادة فى الاستفتاء الذى تم فى ٢٢ مايو ١٩٨٠ وأصبحت تنص على أن مدة الرئاسة ست سنوات ميلادية مع رفع القيود الخاص بالمدد.

هذا التعديل جاء فى إطار لعبة هدفها إرضاء المزاج الدينى الذى ساد آنذاك - ولا يزال، والقوى الإسلامية السياسية من ناحية، فى مقابل تمرير عملية رفع القيود الدستورية على مدد إعادة انتخاب رئيس الجمهورية، آنذاك وهو الرئيس السابق أنور السادات من ناحية أخرى.

٧- استخدم النظام التعديلات الدستورية والدعوة إلى تطبيق الشريعة كورقة سياسية بحيث شكلت أداة، وأداة مضادة، وبالأحرى أداة إشكالية، ففى تركيزه السياسى الإعلامى على ضرورة تطبيق الشريعة والإعداد المنترج لذلك يعطى للدين سطوة وسيطرة على السياسى والمدنى. ويجعل جل سياساته وأطروحاته على أرضية الدين، وهى فى

ذاتها تعطى للقوة المضادة للنظام على أرضية الدين، قوة وزخما وبيئة للضغط الشديد.

وفى المستوى ذاته، رفعت عمليات توظيف الدين إثارة مشكلات تمس عملية بناء الاندماج القومى وشروطه وقيمه وقواعده الأساسية. من أبرز التحديات التى طرحتها توظيفات النظام للدين فى العمليات السياسية تستمثل فى مجالات القانون والسياسة، وبرز عناصر قضائية تحكم بالشرع الإسلامى فى حالات تعارضت فيها النصوص القانونية مع بعض أحكام الشريعة. وهو ما شكل مؤشرا جديدا على بعض التحولات فى اتجاهات الجماعة القضائية المصرية آنذاك. هذا المتغير يمثل تعبيرا عن تأثير الحركة الإسلامية فى الجماعة على الثقافة السياسية والقانونية لعناصر عديدة من الجماعة القانونية المصرية على اختلاف مكوناتها.

نوجز القول إن السلطة المصرية استخدمت نظام الدين على نحو مستمر كأحد مصادر الشرعية السياسية للنظام، وأداة للتوازن السياسى مع خصومه السياسيين، ثم فى إحداث تحويلات فى توازنات القوى داخل الخريطة السياسية للنظام والحقل السياسى. ثم فى وظائف التبرير والتعبئة السياسية - الاجتماعية، ناهيك عن دوره كأحد أدوات إحداث التحول فى السياسة الخارجية.

(١) العلاقة مع المؤسسة الرسمية :

يمكن القول أيضا ان العلاقة مع المؤسسات الدينية الرسمية اتسمت بعدة سمات فى المرحلة الناصرية ثم الساداتية.

فى الأولى من خلال تطويرها، ثم إدخال وظائف المساندة والدعم والتبرير للخطاب السياسى ولأيدولوجية النظام ومبادئه، ومنها الترويج للاشتراكية العربية، فى مقابل الاشتراكية العلمية، والشيوعية، بل الهجوم عليها بحدّة، تعبيرا عن دعم دينى للنظام إزاء خصومه الماركسيين، فضلا عن هجومهم على النظام شبه الرأسمالى الذى كان سائدا قبل انهياره فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢.

من ناحية أخرى، استخدمت المؤسسة الدينية الرسمية كأحدى أدوات ثورة ١٩٥٢ فى السياسة الخارجية المصرية للثورة .

في المرحلة الساداتية: يمكن إيجاز ملامح عمليات توظيف النظام للمؤسسة الدينية الرسمية فيما يلي:

ظل نمط العلاقة الثابتة بين الدولة والصفوة السياسية الحاكمة والدين يتسم بالاستمرارية في أداء ذات الوظائف التي نيطت بالدين في ظل ثورة يوليو، ولكنها تزايدت في ظل كثافة توظيفات النظام السياسية للدين سواء في التحولات الأيديولوجية للنظام، أو كأداة للتوازن والتحول السياسي، وفي طبيعة أيديولوجية النظام، إزاء القوى المعارضة، ثم أداة للتعينة والتبرير.

إلا أن الطابع السلطوي، مثل أداة ضاغطة وضابطة للمؤسسة، والجماعة الأزهرية عموماً. إلا أن هذه العملية السياسية التي بدأت والمؤسسة تحت السيطرة من وجهة نظر النظام، سرعان ما تآكلت آليات وأدوات السيطرة السياسية، والأمنية عليها في ظل نمط الاعتمادية المؤسسية والوظيفية من النظام على المؤسسة الدينية الرسمية ثم توظيفها لتحقيق عدة أهداف طرح بعضها تمثيلاً لا حصراً فيما يلي:

١- الدفاع عن أطروحات وأهداف النظام السياسي وبيان عدم مناهضتها لشرع الله أو تسويغ ديني لها مثال: هجوم الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر جاد الحق على جاد الحق على سياسات الإصلاح الزراعي، ودفاعه عن القوانين التي قامت بإلغاء الإصلاح الزراعي.

٢- نقض وتفنيد أطروحات الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية وخطاباتها ومغالاتها وتشدها وإثبات تنافيتها مع الأصول الإسلامية وصحيح التنين، وأبرزها بيان الإمام الأكبر عبد الحليم محمود الذي أرسله إلى المحكمة العسكرية العليا في قضية جماعة "المسلمون" ثم الكتاب الذي أصدره الأزهر بعنوان هذا بيان للناس رداً على أطروحات الجهاد والفريضة الغائبة الذي طرحه تنظيم الجهاد الذي اغتال الرئيس أنور السادات.

٣- الدفاع عن السياسات الخارجية للنظام الساداتي سواء في تحولاته نحو الدول العربية المحافظة كالسعودية ودول الخليج.. إلخ، أو إزاء التسوية السياسية للصراع مع إسرائيل، وتوقيع اتفاقية السلام (انظر نص فتوى مفتى الجمهورية، جاد الحق على جاد الحق آنذاك في مؤلفنا المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر). ثم هناك موقف

المؤسسة الرسمية إزاء التدخل العسكرى للاتحاد السوفيتى السابق فى أفغانستان، ودعم المجاهدين الأفغان، وموقف الرئيس السادات وسياسته آنذاك.

(٢) تغيرات الثمانينيات والتسعينيات:

مازال نمط توظيف الدين سائدا، لكن فى ظل سياقات متغيرة، على رأسها أن الاهتمام الأيديولوجى المكثف من النظام والنخبة خففت كثافته عن ذى قبل. فى العقدين المنصرمين ساد نمط من الاعتمادية الوظيفية من النظام على المؤسسة الدينية الرسمية، وذلك لمواجهة الجماعات الإسلامية السياسية - التى كانت ولا تزال توصف فى الخطاب الرسمى ومؤيديه - بصفة "إرهابية". غير أن هذه الاعتمادية كانت توازيها وتوازنها نفاذية سياسية - وثقافية واجتماعية للمؤسسة وخطابها الذى اكتسب سمات محافظة وتقليدية، بل إن دعم المؤسسة لخطاب النظام وسياساته أعطى لها مساحة حضور اتسع نطاقها ومداه فى الإعلام، ومن ثم استطاعت توسيع هذا المدى السياسى - الإعلامى والاجتماعى وتقوية نفوذها وحضورها فى المجال العام وذلك لاعتبارات عديدة نوجزها فيما يلى:

١- مساحة الحضور الرسمى المتزايد.

٢- فرض حضورها المكثف فى المجال الخاص وعلاقاته وعلاماته وطقوسه من خلال إعادة إخضاعه للنظام المعيارى للشريعة.

٣- تشكلت ثقافة دينية - عبر الإعلام، والجمعيات الدينية الأهلية، والجماعات الوعظية، ودعاة الإخوان - مما أدى إلى مراكمة كمية تحولت إلى نوعية بعدئذ - احتوت المجال الخاص كمدخل للحضور النوعى المكثف فى المجال العام.

٤- تأثرت المؤسسة بهذا التغير، ودخلت عناصر منها - مع وعاظ الأوقاف والجمعيات الأهلية والقوى الإسلامية الراديكالية - فى تنافس حول شرعية الحضور الدينى، ومدى نبوغ خطاب المؤسسة إزاء خطاب الراديكاليات الإسلامية.

يمكن اعتبار التنافسية الوعظية قسمة بارزة فى سوق استهلاك الخطاب الدينى - الدعوى والسياسى - بين إنتاج المؤسسة الرسمية، والأهلية من ناحية، وبين منتجى الخطابات الدينية والأصولية والدعوية

السياسية والراديكالية من ناحية أخرى. أسهمت الطبيعة التنافسية هذه في إحداث تحويلاتها في الخطاب الوعظي المؤسسي، وفي لغته ودلالاته وموضوعاته، بحيث مال نحو المحافظة والتشدد.

هذا التفتك في اتجاهات وآراء وفتاوى المؤسسة - بعضه قديم - إلا أنه يبدو ملمحا ومم عقدي الثمانينيات والتسعينيات، وهو مستمر حتى الآن. نعم ثمة تناقضات وتناقضات داخل المؤسسة الرسمية وانتقادات عديدة لقياداتها واتجاهاتها وعلاقاتها بالدولة. (حالة فتاوى الإمام الأكبر الشيخ سيد طنطاوي منذ أن كان مفتيا للجمهورية).

وجيز هذه المرحلة أن الدين لا يزال بشكل أحد محاور حركة السلطة، وقوى سياسية أخرى، وتسعى هذه القوى إلى تأميمه لصالحها.

نستطيع أن نقول إن ذات أدوار المؤسسة الدينية مازالت تقوم بها، ولكن نمط العلاقة التابعة والتأميم المؤسسي والتوظيف لها، لم يعد كما كان قائما أيام الرئيس جمال عبد الناصر، حيث امتلك تصورا متكاملا لدور ووظائف الدين في السياسة المصرية، ربما تحت تأثير محمد عبده، في المجال التنموي، وخالد محمد خالد في العلاقة بين الدين والسياسة، وخبرته السابقة في علاقات الثورة بالإخوان، وردود أفعال الجماعة تجاه نظامه.

أخطر نتائج التوظيفات السياسية للتأويلات والتفسيرات السلطوية للدين جاءت من طرف بعض القوى الإسلامية الراديكالية المحجوبة عن الشرعية القانونية وتمثلت في توظيف مضاد للدين كأداة لجحد الشرعية السياسية للنظام، واعتباره خارجا عن ملة المسلمين، وتكفيره لدى بعض هذه القوى. أى استخدام الدين في بنائه المعاييري والقيمي كأداة في الصراع السياسي، وفي تحديد مدى إيمانية بل وإسلامية النخبة السياسية بكل مترتبات ذلك. وكان أبرز وأخطر ما تم في هذا الإطار هو الفتوى العامة التي أصدرها مفتى جماعة الجهاد حول خروج الرئيس السادات عن ملة المسلمين، وأن سلوكه واعتقاده ينقع عنها، وكانت الإشارة عامة تومئ وتشير إلى الواقع.

نختم هذا الجزء من العرض الوجيز بالقول إن توظيفات السلطة والقوى السياسية والحزبية للدين لا تزال حاضرة وبقوة في مصر الآن.

رابعاً: الإسلام والمؤسسة، والفقه: الحاجة لإصلاح دينى إسلامى:
إن نظرة على حصاد خمسين عاماً من التوظيفات المكثفة للإسلام فى السياسة المصرية - فى الشرعية والتعبئة والتوازن والتبرير. الخ- والصراعات الضارية بالدين وعليه بين الثورة والإخوان والجماعات الإسلامية الراديكالية، والدعوية، أدت إلى عنف داما، وخط للأوراق والمجالات، والمقدس بالمدنس، والدينى بالمدنى، وإلى نزاع على الهوية، ومكوناتها، وإلى انكسار المرجع التاريخى لتأسيس الاندماج القومى بين المصريين. إن اجتياح الخطاب الدينى - بمختلف أنماطه ومنتجه - لكافة مجالات الحياة اليومية والأسواق اللغوية والرمزية والسياسية والثقافية أدى إلى فوضى فى إنتاج الخطاب، والفتاوى، وإلى بروز مراكز قوى دينية فردية وجماعية خارج إطار المؤسسة الرسمية على نحو ما يشهده الواقع المصرى.

إن الدور الذى لعبه النفط ، ودعم وتشجيع الدول الملكية والمشيخية والأميرية النفطية لبعض المؤسسات الإسلامية ، والشخصيات الدينية، واعتماد عدد كبير من رجال الدين فى تطوير حياتهم الشخصية والعائلية على الهجرة إلى النفط للعمل وشروطه المحددة فى بعض البلدان النفطية من الناحية الفقهية، وطبيعة المادة التى تدرس، أدى فى واقع الأمر إلى نفاذية بعض السلطات الدينية والسياسية والنفطية إلى داخل الإنتاج الفقهى والتعليمى المصرى على نحو ما شهدت به إنتاجات المرحلة الممتدة من وصول الرئيس السادات للحكم.

إن أبرز ما يمكن تطويره واستصحابه للمستقبل الآتى لمصر، وذلك لبث دينامية وحيوية جديدة فى الفكر الدينى المصرى، يتمثل فى ضرورة تطوير مفاهيم الإصلاح الدينى الفقهى والمؤسسى لدى جمال عبد الناصر. إن العمليات الإصلاحية يجب أن تتجاوز سلبيات عديدة. ثمة حاجة لتبنى استراتيجيات التطوير المستمر للمؤسسة من خلال الإنتاج الكيفى لرجل الدين المجدد لا رجل الدين السلفى، ذى العقل التكرارى، وذهنية السماع والعنونة والحفظ ، تلك التى لم نعد بحاجة إليها، لأن ما تقوم به من وظائف يعتمد على التذكر، والتكرار ، يمكن أن تنهض بها الأجهزة المعلوماتية والاتصالية متعددة الوسائط .

إن المؤسسة الدينية الأزهرية الرسمية تواجه مشكلات وتحديات عديدة يمكن لنا إيجازها تمثيلاً لا حصراً فيما يلي:

١- الركود الفكرى للمادة الفقهية موضوع سياسات التعليم الدينى، والاعتماد على مناهج ونصوص فقهية تقليدية وقديمة بما هي إنتاج للاستلة والتفسيرات والتأويلات التى كانت سائدة فى قرون سلفت، وبعضها تجاوزه بعض الإنتاج الفقهى السنى المجدد سواء فى نهاية القرن التاسع عشر أو منتصف القرن الماضى، أو بعض اجتهادات جديدة ، تحتاج إلى إدخالها ضمن سياسات التعليم الدينى، كالمواطنة والموقف من غير المسلمين، والمرأة ، والحريات العامة...الخ.

٢- تدخل المؤسسة الرسمية فى توظيف مكثف لها فى الصراع السياسى داخل مصر وخارجها، وعلى محاور عديدة منها: التسويات السياسية الإقليمية وقضاياها العديدة، والسياسة الخارجية المصرية، ثم فى المواقف السياسية الحكومية على تغيرها، وتناقضها بين الحين والآخر لاعتبارات المصالح السياسية والشخصية ، الأمر الذى أثر على مصداقية خطاب المؤسسة، وخطابات رموزها الدينية. امتد التضارب إلى اقطاب المؤسسة، سواء شيخ الجامع الأزهر، والمفتى، وبعض أساتذة الجامعة الأزهرية.

٣- أدت رغبة بعضهم فى ممارسة العمل السياسى إلى خلق بعض الجماعات التى ترمى إلى التدخل فى كافة القضايا السياسية والاجتماعية وإبداء رأى فى أمور عديدة ، بعضها يخرج عن نطاق التخصص الدينى.

٤- أدت الفضائيات ، والنزعة السجالية العنيفة إلى انتشار رغبة عارمة لدى بعض رجال الدين الأزهريين إلى استخدام الفضائيات لتحقيق شهرة ونفوذ مؤسس على التشدد ، ونقض كل الآراء الاعتدالية التى قد يطرحها بعض رجال الدين المعتدلين.

٥- أزمة فى مناهج التفسير والتأويل، إذ تعتمد على إعادة إنتاج النصوص، والنقول والمرويات، دونما تحليلات تعتمد على أسئلة مختلفة وإنتاج أساليب للقياس والاستنباط جديدة ، تستطيع أن تساعد رجل الفقه على الاجتهاد الفعال، ومن ثم لايزال العقل النقلى هو المسيطر على إنتاج غالب الخطابات الدينية السائدة داخل المؤسسة ، بل وخارجها.

٦- أدى اعتماد السلطة السياسية، ونخبة الحكم على المؤسسة الرسمية فى مواجهة الجماعات الإسلامية الراديكالية والإخوان المسلمين إلى تزايد نفوذهم خلال العقدين الماضيين، ولاسيما فى المجال العام، وفى المجال الثقافى تحديداً ، وفى إيداء آرائهم فى الإبداع الأدبى - وغيره - فى مصر، مما أثر كثيراً على مستوياته ، من خلال خلق رقابات داخلية لدى المبدعين على اختلافهم.

إن الإنتاج الفقهى والتأولى الدينى فى مصر ، يكشف عن فجوة عميقة مع الواقع ومشكلاته بل وعن مستجدات الحياة ما بعد الحديثة والعولمية ولا تزال استجاباتنا قديمة ونقلية وسلفية ونفتقر فى معظمها إلى إنتاج إبداعات اجتهادية أصيلة وعميقة.

هل ثمة إمكانية لتجديد وإصلاح الفكر الدينى والمؤسسى؟ نعم هناك إمكانية ، وذلك يتطلب استكمال مشروع تطوير الأزهر، وذلك عن طريق سياسات تعليمية جديدة تتطلب إدخال الاجتهادات المعاصرة إلى مناهج التعليم. إن تطوير التعليم الدينى لا يتم فقط باستخدام الحاسوب والإنترنت ، لأن العقل النقلى لا يتعامل مع المناهج والبنى الذهنية التى أنتجتها ، وإنما مع الآلة فقط ، وهذا أمر يعكس ذروة أزمة الفكر الدينى.

إن التطوير لا يشمل الهياكل والسياسات التعليمية الدينية فقط ، وإنما يحتاج إلى إصلاح بنية العقل الدينى النقلى عبر الانفتاح على العلوم العصرية فى أعماق منابها ومصادرها وتطوراتها لا فى شذراتها وتعميماتها السطحية كما يحدث فى التعليم المصرى الجامعى عموماً.

إن الثورة فى مناهج الأسنيات ، والفلسفة، وعلوم الاجتماع لابد من أن تكون جزءاً من تعليم وبحوث وتطبيقات الباحثين فى الكليات الدينية، بل يجب أن يشمل ذلك مستويات التعليم الدينى من الابتدائى إلى الإعدادى حتى الثانوى.

إن تطوير الأزهر مسألة أساسية وجزء من حركة إصلاحية شاملة فى المجتمع والدولة هما شرط أساسى لإصلاح الفكر الدينى وبنية العقلية.

الفصل الثانى

المؤسسة الإعلامية والدينية

والعنف السياسى الدينى:

الإنتاج والوقاية والاحتواء

تمرين فى السياسة العملية

ملاحظات أولية: الخطاب الوقائي والعملى : ضوابطه وحدوده:

هذا النمط من الفصول يتسم بالبعد الغائى، ومن ثم فهو أقرب إلى الـ Position Paper تقدير موقف، ويرمى إلى الانتقال من تحليل حالة العنف السياسى ذى الوجوه الدينية والطائفية، إلى السعى وراء تشكيل حزمة سياسات واستراتيجيات ترمى إلى صوغ نزعة وقائية، تتوجه إلى مصادره وأنماط إنتاجه وأشكالها، بهدف تجفيف بعضها، أو إدارة أزمات العنف، أو تطويق آثارها والحيلولة دون امتدادها إلى نطاقات ومجالات أخرى.

وفى هذا الإطار لابد من إيداء ملاحظات بدئية فيما يلى:

١- إن تقدير الموقف غالباً ما يستثير مسألة السلطة الرسمية، كجهة طلب على التقدير، أو كجهة منوط بها ما ينطوى عليه من رصد وتكييف للمشكلة أو الأزمة - كنقطة ذروة فى تطورها وزمنها داخلها - ومن ثم لأساليب التعامل معها، وما ينطوى عليه من اقتراحات وهذا أمر ينطوى على بعض الدقة، إلا أن تقدير الموقف هنا أبعد مدى وأطرافاً من السلطة السياسية، وجهاز الدولة، ليشمل أطرافاً وفاعلين طوعيين داخل المجتمع المدنى تحت التشكيل.

٢- إن هذا النمط من الخطاب، يتسم بالطابع والحس العملى الذى يرمى إلى وضع توصيات كاملة للتنفيذ ويراعى حالة من تتوجه لهم من حيث الاقتصاد السياسى للتوصيات، والنفقة الموسىو - ثقافية، والموسىو - سياسية لها، والأخطر مستوى العقل السياسى والمهارات، والبنية النفسية لهم. ثمة توصيات تنطوى على تفكير غير نمطى لا يتلاءم مع ما هو سائد من أنماط للتفكير للرسمى، أو غير الحكومى وغالباً ما تجد صدىً ولا مبالاة. وأخرى تبدو باهظة النفقة السياسية، وقد تتطلب نهجاً إصلاحياً لا تستطيع توازانات السلطة السياسية ونخبة الحكم أن تنهض به لأنه يجافى مصالحها .. إلخ.

ومن خصائص هذا النمط من خطاب المايينغيات أنه ينطوى على لغة تبدو مجانية، وقد تبدو منفصلة عن واقعها، وقد تتسم بالسهولة

والبساطة والجنوح صوب المثالية حيناً، أو التخيل، أو الاضطراب، خذ ما شئت من الأوصاف السابقة أو كلها. قد يداخل خطابى بعض من هذه المثالب، ولعل الإقصاص عنها بدنياً هو وعى بها يروم التحرر منها.

يفترض هذا النمط من الخطابات، أنه ينطوى على بنية معلوماتية تتسم بالحد الأدنى من الدقة، وتكثيف سوسيو - سياسى، وسوسيو - ثقافى للعنف ذى الوجوه الدينية، والطائفية، وانطلاقاً من هذا الموقف التحليلي يتأسس هذا الخطاب حول سياسة عملية مقترحة: وفي هذا الإطار أود أن أحيل لكتابات عديدة لنا عن "حالات العنف ذى الوجوه الدينية والطائفية فى مصر" والوجه والقناع: الجماعات الإسلامية والعنف والتطبيع، سيشات للدراسات والنشر، القاهرة ١٩٩٥، وهو ما نعهده سنداً مسوغاً لهذا الخطاب، وحماية له من نعت المجانية والتعميم كوصم له.

أضع الملاحظات والضوابط السالفة، ضبطاً للخطاب وحداً من غلوائه، للإطار الذى ينطلق منها هو ومنتجه، ناهيك عن إمكانية فعله أو تفعيله.

ملاحظات ثانية: تفكيك العنوان ومضمراته:

نحو رؤى مقترحة حول "دراسات المؤسسات الدينية والإعلامية فى مواجهة العنف ذى الوجوه الدينية والطائفية" هذا العنوان المطلوب أن يكون نقطة الانطلاق فى هذا الخطاب يحتاج إلى وقفة. يبدأ العنوان يطلب لإنساج حلول متمثلة فى هذا الشطر منه "نحو رؤى مقترحة"، وهو ما يفترض أولاً أن ثمة خلا هيكلياً، أو أزمة فى أداء هذه المؤسسات، وتحديد الإعلامية والدينية، ثم يفترض ثانياً أن المؤسسات ضمن أخريات لها علاقة بحالات العنف المادى، والرمزى ذى الأوجه الدينية والطائفية، ويفترض ثالثاً أنهما يمتلكان القدرة على المساهمة فى معالجة مشكلاته ومسبباتها وآثارها.

وفى افتراض العنوان ضرورة تصحيح أدوار المؤسساتين، عبر مقترحات عملية.

للتحفظات السابقة كلها هى مقدمات أساسية للدخول إلى موضوع الخطاب، الذى ينطلق من افتراض مواجهة العنف وطيفه المتعددة المادية والرمزية عبر أدوار جديدة للمؤسساتين، أو تصحيح لأدوار خاطئة

متعثرة أو معاقة يقومان بها، وذلك لأسباب داخلية أو سياقية أو سلطوية.
انطلاقاً من ذلك يتعين أن نتناول موضوعنا على النحو التالي:

أولاً: المؤسسة والعنف : ملاحظات أولية.

ثانياً: المؤسسة الإعلامية والعنف.

ثالثاً: المؤسسة الدينية والعنف.

رابعاً: رؤية حول سياسة وقائية وتطويقية للعنف ذى الوجوه

الدينية والطائفية.

أولاً: المؤسسة والعنف: ملاحظات أولية:

بدايات مجاثبة لابد منها:

من البدايات - تبدأ لها - القول أن ظواهر العنف المادى

والرمزى هى جزء من الصراعات الإنسانية والاجتماعية والسياسية

والاقتصادية، وتصور مجتمع ما دون عنف - أياً كانت صفاته

وخصائصه ومنايعه - هو تصور تخيلى، ومن ثم فإن إمكانية القضاء

عليه واستبعاده من السلوك الاجتماعى هو وهم. والعنف السياسى يدور

حول السلطة أساساً، رامياً إلى الاستيلاء عليها، أو ممارسة ضغوط كي

تجتح نحو خيارات محددة فى قراراتها وسلوكها السياسى - الاقتصادى،

والدينى.

العنف السياسى - ذو الوجوه الدينية والطائفية - يستهدف

الوصول إلى السلطة وجهاز الدولة لتطبيق رؤية دينية للسلطة والمجتمع.

هذا الهدف يأتى على قمة أعماله الأساسية. وقد تكون مندرجة كما لدى

جماعة الإخوان المسلمين عبر أهداف وسيطة ترمى إلى تحقيق

استراتيجية الأسلمة من الوسط عبر اختراق الهياكل النقابية والمهنية

للفئات الوسطى - الوسطى، والوسطى الصغيرة كعصب للحياة السياسية

فى المدن المرفقة، والريف والأسلمة من أسفل عبر تقديم هياكل خدمة

فى وسط بعض الفئات الاجتماعية الأكثر عسراً فى المدن المرفقة.

وهوامشها وقاعها فى القاهرة والإسكندرية وبورسعيد والمنصورة ،

(لاخط هنا نتائج انتخابات مجلس الشعب التى جرت عام ٢٠٠٠

واتجاهات التصويت لصالح الإخوان للتكليل على ما سبق).

ويمكن القول أن هذه الأهداف لم تتحقق لأسباب عديدة: منها قوة

وقدم الدولة المصرية وأجهزتها - مقارنة بدول أخرى تأسست بعد

الاستقلال كالجرائم مثلاً، وخبرة جهاز الدولة الأمنى فى التعامل مع جماعة الإخوان، ثم مراكمته لخبرات جديدة ومعاصرة مع الجماعات الراديكالية كحزب التحرير الإسلامى، وجماعة المسلمون، والسماوية، والتوقف والتبني، والجهاد والشوقيون، والجماعة الإسلامية .. إلخ. فضلاً عن التطوير المستمر لأدوات القمع المشروع المنوط بجهاز الدولة المصرى.

إن تمكن جهاز الدولة الأمنى من تخفيض معدلات العنف إلى الحدود الدنيا، يبدو ملحوظاً، خاصة بعد مرحلة من المواجهات، والموجبات المتعددة المتكررة وموجتى العنف الطويلتين فى التسعينيات أحدثت خسائر سياسية واقتصادية واجتماعية كبيرة، ولا تزال بعض انعكاساتها حالة ومستمرة إلى اللحظة الأتية.

من ناحية ثانية، أدى العنف السياسى - ذو الوجوه الدينية والطائفية - إلى تحقيق بعض الأهداف الفرعية، وإن لم يؤد إلى تحقيق هدفه الأكبر وهو الوصول إلى قمة جهاز الدولة والاستيلاء عليه عنوة، أو عبر استراتيجيات أخرى.

من ناحية ثالثة يمكن ملاحظة الفجوات بين المواجهة الأمنية - عبر سياسات الأمن السياسى وآلياته - وبين السياسات الإعلامية، والدينية فيما يلى: لا نستطيع أن نكتشف قدراً من التكامل الفعال والمنسق بين سياسات المواجهة وآلياتها، وقصارى ما تم جهود قد تتضافر حيناً، وتتلاقض وتتضارب فى أحيان أخرى على نحو ما درسناه فى أكثر من عمل بحثى لنا، وأحيل هنا إلى دراستنا عن أزمة السياسة الأمنية فى مصر، ثم مؤلفينا "النص والرصاص: الإسلام السياسى والأقباط وأزمات الدولة الحديثة فى مصر" دار النهار، بيروت ١٩٩٨، و"العنف المحجب" بالإنجليزية ١٩٩٥. ليس هذا فحسب بل وإلى كتابات باحثين آخرين^(١). من ناحية أخرى، بدا لنا ولآخرين آنذاك أن ثم فجوة

(١) انظر فى ذلك د. حسين توفيق إبراهيم: ظاهرة العنف السياسى فى النظم العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه (١٧)، للنشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، يناير ١٩٩٢، ود. حسن بكر: العنف السياسى فى مصر، أسبوت بؤرة للتوتر الأسباب والدوافع (١٩٧٧ - ١٩٩٣)، للنشر، المحروسة، ١٩٩٦.

بين الآلة الأمنية، وبين التغطية السياسية، أو الإطار السياسى الذى تتحرك من خلاله أجهزة القمع المشروع فى مصر، ونقصد بذلك أن تحاط عمليات الأمن بمجموعة من السياسات تحاول تجفيف منابع العنف فى الواقع الاجتماعى والرمزى والسياسى والثقافى والاقتصادى المحيط بمصادره وبيئاته وسياقاته المحيطة.

أشير وبوضوح إلى أن تصور المؤسسة أياً كانت وأدوارها إزاء العنف السياسى عموماً - وذى الوجوه الدينية والطائفية - وكأننا إزاء مؤسسة نقية، وغير ملوثة ببعض أشكال العنف يبدو وهماً آخر، يتجلى فى الخطابات التى تطالبها بالمساهمة فى منع العنف أو الوقاية منه، أو تطويق آثاره إلى الحدود الدنيا. ويبدو هذا الوهم مضمرأً أحياناً فى الخطاب المجانى حول غياب أدوار المؤسسات فى عمليات المواجهة.

إن المؤسسة الرسمية أياً كانت - ولا سيما الإعلامية والدينية - لا يمكن فصلها عن الدولة وأيديولوجيتها المسيطرة - لازل للصطلح وظيفته على الرغم من أقول لفة السياسى والكتابى - ومن ثم ينام بها صراحة وضمناً أدوار فى عمليات الضبط السياسى والاجتماعى عبر آليات القمع الأيديولوجى والرمزى، من خلال تسييد سلطة الخطاب السياسى الرسمى المركزى السائد - بما يتضمنه من مصالح اجتماعية وسياسية للنخبة الحاكمة والقوى الاجتماعية المؤيدة لها - وذلك عبر سياسات وبرامج وخطاب إعلامى ودينى .. إلخ.

المؤسسة الرسمية إذن تدافع عن مصالح، وتستخدم خطاباً وآليات بعضها ينتج عنفاً مشروعاً منوطاً بالدولة نظرياً، وأخرى تنتج عنفاً رمزياً، وعنفاً ناعماً *Soft Violence*، وكل هذه الأنماط الرسمية تتكامل وتتضافر فى أحيان عديدة مع العنف المادى المشروع لجهاز الدولة وقد يتنافر ويضطرب فى بعض الأحيان، وهذا ما حدث فى سنوات العنف الضارى بين الدولة والحركة الإسلامية السياسية الراديكالية عندما اعتبرت العنف المادى مثل الاغتيالات والتفجيرات، والعنف المعنوى والرمزى - تكفير الأشخاص والمجتمع والأفكار .. إلخ - خياراتها السياسية الأساسية.

إن المؤسسة - فى ضوء ملاحظتنا الآتية الذكر - هى فى ذاتها آلة لإنتاج العنف عموماً، وليس هذا كما ألمحنا أماً نظرياً، وإنما هيكلها

وقيمها وسياساتها وقواعدها وآلياتها تضع تحديات لتفضيلاتها السلوكية والعملية سواء في إطار سياساتها الإعلامية أو التعليمية أو التربوية أو الدينية. المؤسسة الرسمية كجزء من جهاز الدولة تحتكر عملية وضع الحدود بينها وبين غيرها، والدولة تضع الحدود بين المشروع واللامشروع، والحلال والحرام والمكروه السياسي والرمزي. إن وضع الحدود بين اختيارات الدولة والمؤسسة ونقائصها وما يخرج عن إطارها هو إنتاج للاستبعادات. ومن هذه العملية يستولد بعض العنف الرسمي مادياً، أو ناعماً، حال تجاوز الحدود والمعايير القانونية من قبل منظمات سياسية عموماً ودينية وطائفية خصوصاً، وأشخاص فرادى.

إن عنف جهاز الدولة المشروع يبدو سائفاً إذا كانت النخبة الحاكمة جاءت عبر انتخابات حرة وشفافة، وتحوز على الشرعية والرضا العام للأغلبية. من ثم يبدو العنف الدولتي - في إطار تطبيق مبدأ سيادة القانون العداوى بأطره وضوابطه - سائفاً ومقبولاً ومحاطاً بالمشروعية. ويبدو أيضاً العنف الرمزي والأيديولوجي - في الإعلام والتعليم والدين والتربية - لإنماء الوعي المدني بالمواطنة ودولة القانون مقبولاً، خاصة إزاء أنماط مضادة للعنف السياسي لقوى سياسية حجب النظام عنها الشرعية القانونية والسياسية، كما في حالة الإخوان والجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية .

لعل ما سبق من ملاحظات يؤدي بنا إلى الوضع الإشكالي التالي وهو كيف نطالب بأدوار لمؤسسات تنتج أنماطاً من العنف المشروع - أو اللا مشروع في نظر بعضهم عند مستوى معين أو بمعايير محددة - بأن يكون لها دور وقائي إزاء مصادر إنتاج العنف السياسي ذي الوجوه الدينية والطائفية، وتطوير آثاره وانعكاساته ؟

هذا التناقض قد يبدو لدى بعضهم شكلياً بين عنف مشروع وآخر يوصم بعدم المشروعية والواقع أن العنف المشروع قد تنحصر عنه صفة المشروعية في أحيان عديدة، ويغدو عنفاً طليقاً وغشوماً إزاء مثيل مضاد له.

فصاري ما أود أن أشير إليه هنا أن بحثنا يدور حول أدوار المؤسسات الإعلامية والدينية للتقليل من معدلات العنف وتطوير آثاره حال وقوعه لا منعه، ومن ثم فنحن إزاء مؤسسات منتجة للعنف،

ومساهمة فى إحداثه - فى حدود - وقد تؤدى إلى رقد عملياته المضادة
وغير المشروعة فى بعض الأحيان .
ثانياً : المؤسسة الإعلامية والعنف :
علامات على مكونات أزمة ممتدة

تكشف المتابعة المستمرة على الحقل الإعلامى - المكتوب
والمسموع والمرئى - عن عدد من الملاحظات الأولية منها :

١- إن الأجهزة الإعلامية على اختلافها ساهمت فى عمليات
مواجهة التيار الدينى السياسى العنيف، عبر التمييز بين جوهر الإسلام
الاعتدالى وبين الجماعات الإسلامية السياسية، من خلال استخدام عدد
من الأوصاف التمييزية بين هذا النمط من الأفكار الإسلامية السياسية
وبين إسلام المؤسسة الرسمية الأزهرية، ويمكن رصد أبرز الأوصاف
تمثيلاً لا حصراً فى الاعتدال، والإرهاب، والتطرف مع أوصاف أخرى
ذات طبيعة جنائية وعقابية، كالمجرمين، والغلاة، وفى بعض الأحيان
استخدام اصطلاح الخوارج على الأمة، وتدينها الصحيح ... إلخ .

إن شيوع وصف الجماعات بالمتطرفة والإرهابية، وغير
المشروعة والمحظورة قانوناً - كجماعة الإخوان المسلمين - كل هذه
الاصطلاحات القيمية والقانونية، كانت تبدو كسمت مائز للخطاب
الإعلامى حول الجماعات الإسلامية السياسية المتطرفة .

من ناحية ثانية، يمكن أن نلاحظ أيضاً انصياع الخطاب
الإعلامى - والصحفى القريب من السلطات تحديداً - إلى التوجه العام
لجهاز الدولة الأمنى فى مواجهة الجماعات، من حيث الأوصاف،
وأساليب النشر، وحدوده وطرائق معالجته .

ثمة ملاحظة لم تكن هناك غالباً ميامية تحريرية - مرئية أو
مسموعة أو مكتوبة - متبلورة خارج التمييزات والأوصاف السابقة، أو
حول فهم لعلاقة الدين بالسياسة، أو لنمط من التدين الإصلاحى، ولا
لموقف عام من أنماط التدين الشعبى الشائعة، ولا من ظواهر السلفية
والطوقسية فى الحياة اليومية، وذلك فى الغالب الأعم، ويرجع ذلك إلى
أن الصفوة السياسية الحاكمة، وأجهزة الدولة لم تكن لديها مثل هذا
التصور إلا فى عمومياته المبتسرة بين اعتدال، وتطرف وإرهاب،

والتهديد الذى تشكله هذه الجماعات على الصفوة وجهاز السلطة، هدفها الاستيلاء عليه.

من هنا تولّد لديهم الشعور بالخطر، ومن ثم الميل إلى المواجهة الأمنية الضارية أساساً فى التصدى للجماعات الإسلامية المسلحة. !
إلا أن الملاحظات العينية على المتابعة والمشاهدة والقراءة والسماع خلال العقد الماضى تشير إلى ما يلى من ملاحظات :

١- إن المواجهة الإعلامية، كان هاجسها الرئيس إثبات انتمائها، والنظام، والنخبة إلى الإسلام، وأنها أكثر إيماناً وتديناً وانصياعاً للعقائد والقيم والتقاليد الإسلامية من الجماعات الدينية، فى مواجهة خطاب جحد الشرعية الذى ترفعه تلك الجماعات على أساس ثنائية الكفر والإيمان الضدية.

هذا التوجه الدفاعى - للأجهزة الإعلامية - فى ظل موجات العنف ذى الوجوه الدينية والطائفية المنكسرة أو الطويلة هو الذى ساد، ولم يكن موفقاً وفعالاً لغياب فلسفة ورؤية شاملة للمواجهة تنتظم فى إطارها السياسة الأمنية.

هذا الإدراك السياسى - والإعلامى - والدينى الذى شاع مع كثافة وضغط استراتيجى جحد الشرعية الدينية عن النظام - وعمليات الاغتيال السياسى لعناصر نخبوية وثقافية سواء الناجحة حيناً، أو الفاشلة فى أحيان عديدة - ساهم فى التأثير على فكر وعمل الأجهزة الإعلامية وأدى إلى ارتباك خططها، وبفعها نحو نمط من المزايدات فى اثبات تدين الدولة والإعلام ونفى مقولات الخروج عن الملة والعقيدة، مما أدى إلى مباراة ممتدة فى إثبات كلا الطرفين أيهما أكثر تديناً وإيماناً والتزاماً بأحكام الدين الحنيف. فى ظل هذا السياق بمناوراته ومزليداته الدينية والسياسية من فاعليه الأساسيين أدى إلى ما يلى :

١- توظيف النظام والجهاز الإعلامى للمؤسسة الدينية لإثبات عدم صدقية خطاب التكفير وجحد للشرعية، ثم استخدام بعض الوعاظ الأزهريين الرسميين للهجوم على الجماعات الراديكالية بوصفها متطرفة من ناحية، ثم الدفاع عن تدين النظام ونخبة الحكم من ناحية ثانية.

٢- ندرة الكتابات المتخصصة حول حركات الإسلام السياسى والراديكالية منها على وجه الخصوص، وتاريخها، وأفكارها وبنياتها،

إصالح خطاب مشوش وعام وغامض وإنشائي الطابع. هذا الاتجاه أدى إلى غياب معالجات جادة لقضايا الدين والعنف والسياسة، وكيفية صياغة استراتيجيات لمواجهة مصادر إنتاج العنف وأسبابه، واتجاهاته، وجيوبوليتيكا العنف داخل البلاد، أو خارجها. هذا الغياب للخطاب العلمى - الاجتماعى إزاء عنف الجماعات الإسلامية السياسية أدى إلى هيمنة خطاب هجائى يسعى لتأكيد دعمه للنظام وولائه السياسى - سواء فى غالب الإعلام المكتوب أو المرئى أو المسموع - أكثر من محاولة بلورة فهم عميق للظاهرة الدينية السياسية، وأنماط عنفها المادى والرمزى لمواجهتها، وصياغة تصورات إصلاحية دينية يمكن للإعلام والمؤسسة الدينية أن ينهضاً بأدوار تحد من انطلاق العنف - ضمن أدوات سياسية واقتصادية وتعليمية وثقافية .. الخ - أو احتواء وتطويق آثاره السلبية على التطور الاجتماعى والدينى والسياسى للأمة المصرية.

أدى هذا الاتجاه داخل الجماعة الصحفية فى الصحف القومية وقياداتها الرسمية إلى الاضطراب، ومحاولة إثبات تدنيهم الأمر الذى أثر على السياسة التحريرية فى تناول الأمور الدينية عموماً .

٣- غياب تصور واضح - وموضع اتفاق أو التزام من قبل الجماعة الصحفية والإعلامية - من العنف ذى الوجوه الدينية والطائفية، الأمر الذى أدى إلى معالجات عشوائية، ومتضاربة إزاءه، أو تبنى البعض لمواقف وتصورات الأجهزة الأمنية وتكييفها للعنف السياسى والطائفى والجنائى، إلا فيما ندر من معالجات وكتابات جاءت من مواقع مستقلة سياسياً وفكرياً.

٤- أدى غياب التخصص فى الشئون الدينية - سواء أصول الدين أو علوم الاجتماع والسياسة والتاريخ - إلى تسطح الكتابات وإنشائياتها، وخطها بين الموضوعى والذاتى والسياسى والإيمانى والفكرى فى المعالجات الإعلامية .

٥- فى ظل تنافس الصحف المعارضة والمستقلة مع القومية، تم توظيف قضايا العنف السياسى ذى الوجوه الدينية، مع توظيف الصور العارضة، والجنس، وقضايا الحوادث، كمواد حريفة فى ترويج هذه الصحف وللحصول على الإعلانات مما أدى إلى معاهمة هذه الصحف فى توزيع أجواء العنف عبر نمط من المبالغات الإثارية أو الترويجية

للمادة المنشورة عن العنف السياسى والجنايى، والعنف ضد المرأة أو الأطفال عموماً، ولا سيما أبناء الشوارع.

٦- الأجيال الوسيطة والشابة فى الصحافة المصرية والإعلام المرئى جاء بعضهم من سياقات "النطرف الدينى"، أو أبناء الحركة الإسلامية الراديكالية فى الجامعات المصرية فى النصف الثانى من عقد السبعينيات، ثم الثمانينيات والتسعينيات. بعضهم تشبع بالأفكار السماعية والقولية لكوادر هذه الجماعات، والبعض انتمى إلى الجماعة الإسلامية، ولكنهم محدودون، ووجدوا طريقاً للعمل فى الصحافة المصرية. لاشك أن هؤلاء تشكلت لديهم إدراكات، ومفاهيم دينية تنتمى إلى فقه الغلو والتشدد، وبعضهم يفتقرون وبحكم التخصص إلى أصول وقواعد المهنة وعلومها، ومن ثم خضعوا فى العمل للأساليب العشوائية .

٧- إن ضعف التكوين ونقص التدريب والتأهيل أدى إلى غلبة ما يمكن أن نطلق عليه عشوائية اللغة العنيفة، وذلك من خلال شيوع ظاهرة تشويه المصطلحات، والميل إلى استخدام اللغة الخشنة، أو الحاضرة على الكراهية، والاستبعاد وعدم التسامح.

إن عنف اللغة يهين لأجواء العنف فى المجتمع، ويحضر عليها ويستثير دوافعه الكامنة، أن اللغة هنا تبدو كمتفجرات إذا شئنا استعارة تعبير البعض هنا.

٨- شيوع نمط من السياسات التحريرية لدى بعض الصحف - وأجهزة الإعلام الأخرى - قائم على المبالغة، والصياغات الإثارية للأخبار والعناوين والتحقيقات. والنشر المفرط للمثيرات الجنسية والعنيفة والجريمة عموماً فى الصور، وسرديات الوقائع، وإعادة صياغة أحداث العنف الجنايى والأسرى وذى الوجه الدينى والطائفى على نحو إثارى. إن الإثارة تحقق من خلال الإضافات المخلة التى لم تحدث أصلاً، والتوسع فى نشر أسماء المتهمين وإدانتهم قبل صدور أحكام جنائية نهائية غير قابلة للطعن عليها بطرق الطعن العادية. إن أبرز مثال على إنتاج المؤسسة الإعلامية - الرسمية للعنف - هو حالة جريدة النبأ وكيف أدى النشر غير المدروس والإثارى إلى إنتاج للعنف كاحتجاج سياسى ورمزى، كما تمثل فى مظاهرات الشباب القبطى احتجاجاً على إهانات مست عن طريق النشر بعض معتقدات الأقباط المصريين .

٩- تأثر عناصر إعلامية عديدة بالهجوم الدينى المتشدد على الحداثة والعلمانية والعقلانية والمنهج النقدى بوصفها جزءاً من هندسة فكرية غربية تحاول هدم هويتنا وراثتنا، مما يؤثر على طرائق تناول الموضوعات المختلفة، وشيوع الخوف والوجل من التعامل النقدى للموضوعات الدينية التى قد تتطوى على تشدد ومبالغة وجمود فقهى، أو التى تكشف عن تحيزات فقهية قديمة لا تواكب أوضاع المجتمع واحتياجاته التى تتطلب اجتهادات جديدة .

ثالثاً : المؤسسة الدينية والعنف :

أزمة السياسة التعليمية والدعوية

المؤسسة الدينية الرسمية فى مصر، ذات تاريخ مديد، ولها تقاليدها الراسخة، وساهمت إلى حد ما مع المؤسسة الأرثوذكسية القبطية فى عملية إنتاج البعد الدينى فى الهوية المصرية عموماً. خرجت المؤسسة عناصر مقلدة وسلفية، كما خرج من أعطافها مجددون ومجتهدون حاولوا إيجاد حلول فقهية - عبر آليات التفسير والتأويل - لمشكلات تواجه حياة الناس فى معاشهم، بل وتصادمهم مع حداثة العصر وتحولاتها الحادة. إن المؤسسة لا تنتج سياساتها ورموزها من فراغ فهى ابنة واقعها وسياقاته وظروفه، عندما يكون الإصلاح الاجتماعى والسياسى والديموقراطية سمت دولة ومجتمع وتصورات نخبة، ينعكس ذلك على المؤسسة، ونجد مشكلاتها تطرح فى حرية، وفى إطار صراعات بين مواقع القوة داخلها، وغالباً ما نجد انقسامات داخلها ما بين محافظين ومجدين، وهى سنة حياة المؤسسات والمجتمعات ولا ضير من ذلك.

أود أن أشير إلى أن المؤسسة الدينية - أياً كان انتماؤها ومجتمعاتها - هى أداة إنتاج للعنف المعنوى والرمزى عبر التمييز بين اتباعها ومن هم خارجها، لاعتبارات تتعلق ببنية القوة داخلها، وخارجها وفى العلاقة بين المجدين والمحافظين من أبنائها. نحن إزاء صراعات وتوازنات قوة ونفوذ بين قادة المؤسسة، ومن ثم توظيف للعنف الإدارى، ونظم التأديب، والرؤى عبر الخطاب والأقنعة الفقهية والتفسيرية التى تستخدم فى إخفاء طبيعة الصراعات على السلطة والنفوذ داخل المؤسسة

عموماً، وعبر لغة تحاول من بعضهم أن تتمتع بالقداسة أو ظلها أو ترمى إلى مساومتها.

إذا كان ذلك - بإيجاز شديد - هو وضع العنف فى داخل المؤسسة - أياً كانت انتماءاتها - واستخداماته، فكيف تكون علاقة المؤسسة مع العنف الخارجى ! ولا سيما العنف السياسى ذا الوجه الدينى والطائفى ؟

إن تاريخ المؤسسة الدينية الإسلامية الرسمية وعلاقتها بالدولة مديد منذ محمد على باشا، وتأميمه لها ولوظائفها لصالح الدولة المصرية، مروراً بعصر إسماعيل باشا، ومرحل مصر شبه الليبرالية حتى علاقة المؤسسة والدين بنظام ثورة يوليو ١٩٥٢. وتمثلت هذه العلاقة بين الدولة والأزهر فى تأميم أدوار المؤسسة لصالح دعم النظام، وصفوته السياسة الحاكمة، مسواء فى تمويل وتبرير ومساندة الخطاب السياسى للسلطة، والدفاع عنه من خلال الخطاب الدينى، وشبكات واسعة ومن دور العبادة. وزادت من أهمية هذا الدور مصادمات النظام منذ تأسيسه مع جماعة الإخوان المسلمين^(٢) وأثيرت عبر مرايا الصراع إشكالية الدين والسلطة والرموز فى السياسة المصرية. تعرضت سياسات نظام يوليو وصفوته الحاكمة إلى تحديات دينية ورمزية تدور حول مشروعيتها من ناحية، ومدى سلامتها الدينية من ناحية أخرى من قبل الإخوان المسلمين، وجماعات إسلامية راديكالية من حزب التحرير الإسلامى - جماعة الفنية العسكرية - إلى جماعة "المسلمون" - التى أطلق عليها إعلامياً التكفير والهجرة - والجهاد، والجماعة الإسلامية، والسماوية و"الشوقيون" والتوقف والتبئى الخ .

ولد هذا الصراع بين النظام والسلطة والجماعات الإسلامية السياسية أنماطاً من العنف المادى والأيدىولوجى والرمزى، وظف الدين فيها توظيفاً مكثفاً وضاعفاً من كافة الأطراف، كل طرف يحاول أن يجحد شرعية الطرف الآخر على أساس دينى، أو قانونى، أو سياسى.

(٢) انظر فى ذلك تفصيلاً مؤلفنا "المصحف والسيف صراع الدين والدولة فى مصر" الناشر مكتبة مدبولى القاهرة ١٩٨٤، وقلتر أيضاً "الثورة والإسلام والتتمة" للفصل الأول من الباب الثانى من للكتاب، من ص ١٣٩ إلى ص ١٥٧.

استخدم النظام المؤسسة الدينية الرسمية، وخطاباتها الدينية على نحو مكثف وضار إزاء الخطابات السياسية الدينية المضادة له، ولا سيما فى العقدين الماضيين من القرن الماضى، وأدى ذلك إلى نتائج عديدة منها :

١ - ازدياد اعتمادية النظام وجهازه الإعلامى على المؤسسة الدينية بما أدى إلى ازدياد نفاديتها الاجتماعية والسياسية وحضورها الإعلامى.

٢ - تأثرت بعض - لا كل - العناصر داخل المؤسسة الدينية بخطاب الغلو والتشدد والتزمت كجزء من المزايدات على إثبات أى الخطابات أكثر نسباً إلى صحيح الدين الإسلامى وأصوله.

٣ - أدت الصحف وأجهزة التلفاز والفضائيات إلى خلق نجوم جدد من الرعايا والدعاة، بعضهم يجنح نحو التشدد لمراضاة بعض الغلاة من رجال الدين والمتدينين فى مجتمعات النفط فى الخليج وشبه الجزيرة العربية واليمن، ويقدم هؤلاء تفسيرات شديدة الغلو لمنع مزايده الجمهور، وبعض رجال الدين الآخرين عليهم. استخدم البعض كاميرات الفضائيات فى بناء مكانة عبر تقديم نمط من الخطابات المتشددة باستثناء نسبى للشيخ يوسف القرضاوى وقلة محدودة.

٤ - أدى تحقيق الحظوة والنفوذ والمكانة عبر خطاب التشدد - بعنفه الرمزي والمعنوى - إلى تقليد البعض لذلك بهدف إنتاج سلطة لخطابهم ومكانة لهم، وهو ما تحقق ولكنه انعكس سلبياً فى إحداث انقسامات داخل المؤسسة الرسمية كما برز فى نزاعات قادة المؤسسة مع الإمام الأكبر د. محمد سيد طنطاوى شيخ الجامع الأزهر، وجبهة علماء الأزهر وأيضاً عندما كان مفتياً مع شيخ الأزهر السابق الشيخ جاد الحق على جاد الحق ثم بين الإمام الأكبر والمفتي السابق نصر فريد واصل.

كان يمكن أن يكون الخلاف تعبيراً عن اجتهادات واختلافات فى رأى إلا أن العنف الذى مورست به الاختلافات كان تعبيراً عن تحولات داخل المؤسسة وعلاقاتها الداخلية ومراكز القوة داخلها، وخارجها (السلطة السياسية - الإعلام - الجمهور - الاختيارات السياسية للدولة).

٥ - شكل انتشار جماعات للتطرف تعبيراً عن أزمة المؤسسة الدينية الرسمية، وعنف الخطاب التكفيرى والإرهابى، الذى يعكس تراجع

نفوذ المؤسسة داخل المجتمع، وتم استعادة بعض النفوذ عبر آلية العنف والتشدد فى الخطاب لدى بعضهم كما رأينا خلال العقد التسعينى من القرن الماضى^(٣).

٦ - إن الحديث عن أزمة الخطاب الدينى، وضرورات إصلاحه، مع المؤسسة التعليمية أمراً لا علاقة له بأحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، وإنما هى جزء من دعوات لمتقنين ورجال دين أزهريين عديدين ذوى نزعات إصلاحية أصيلة، وهى مطالبات لها تاريخها قبل ثورة يوليو وبعدها.

٧ - أدى انشغال المؤسسة بمواجهة خطاب العنف الإرهابى إلى تراجع الاهتمام بقضايا تطوير النظام التعليمى الدينى والتركيز على أمور الصراعات الداخلية، ودعم الدولة فى سياساتها الخارجية، وضد جماعات "المتطرف" الدينى، الأمر الذى جعل خطاب الإصلاح والتجديد الدينى، يبدو خافتاً، وأكثر وهناً إزاء خطاب العنف الرمضى والمعنوى المتشدد.

وجيز ما سبق أننا إزاء مشاهد لإنتاج العنف المعنوى والأيديولوجى، والرمضى تم إنتاجها عبر المؤسسة الرسمية الإعلامية، والدينية إزاء أنماط عنف تنتج من المجتمع، ومن بعض الجماعات المحجوبة عن الشرعية للقانونية، ومحظورة. إن هذا الوضع يعيد مجدداً طرح السؤال المحورى وهو كيف يمكن إعادة هيكلة وإصلاح أدوار المؤسسة الإعلامية والدينية لمحاولة تخفيف منابع إنتاج العنف ذى الوجه الدينى والطائفى، وتطويره واحتواء آثاره السلبية حال وقوعه؟.

إن مدخلنا هنا ينطلق من موقف إصلاحى للمؤسسة الرسمية، وهذا أمر مشروط بإصلاح سياسى وهيكلى فى السلطة السياسية والصفوة الحاكمة، لأن الإصلاح ليس فقط سياسة فنية ينهض بها تصور تكنوقراطى، صحيح أن بها أبعاداً فنية ووظيفية إلا أن جوهر العملية ذاتها سياسى الطابع، ومن ثم يحتاج إلى عقل وخيال ومهارات سياسية

(٣) انظر فى رقابة الأثر الواقع على الإنتاج الفكرى والإبداعى عموماً، نجاد البرعى (تقديم) وآخرون، حرية الرأى والعقيدة، قيود وإشكاليات، للجزء الثانى، رقابة الأثر على المصنفات السمعية والسمعية البصرية، الناشر المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، القاهرة للطبعة الأولى، ١٩٩٤.

حتى يمكن إنجاز هذه المهمة الإصلاحية الجلية في مصر الآن، دعما لتطورها على مختلف الصعد.

رابعاً: رؤية حول سياسة وقائية وتطويقية للعنف ذي الوجوه الدينية والطائفية :

قلنا في مفتتح خطابنا إننا إزاء تمرين في السياسة العملية، ومن ثم سوف نحاول أن نقدم اقتراحات قابلة للتنفيذ في ضوء ما سبق أن وضعناه من شروط وضوابط على خطاب السياسة العملية. ولابد أن نشير إلى أن الحس العملي لا يعنى مطلقاً أن يدور خارج أطر فلسفية سياسية أو نظرية، ومن ثم يغدو تصور النزعة العملية منزوعة عن إطار فلسفى يلهمها، ويحركها يبدو وهماً آخر من أوهام المسرح السياسى والمسارح والأسواق التى تعرض الخطاب واللغة، إذا شئنا استعارة تعبير سيكون ذائع الصيت.

سوف انطلق من مقولة الإصلاح السياسى الذى يولد ويوزع ويدعم سياسات إصلاحية فى مجالات عديدة منها التعليم، والإعلام، والمؤسسة الدينية، والثقافية... الخ. إن هذه الإصلاحات معلقة على هذا الشرط الأولى.

أود أن أقدم رؤى الإصلاح الإعلامى والدينى فى مواجهة العنف على أساس المساهمة فى تخفيف مصادر إنتاج العنف، واحتوائه وتطويقه، إلا أن ذلك يتطلب أولاً : فهم ضرورات الإصلاح، والإطار الفلسفى الذى يؤصله ويبعده عن العشوائية العفوية السياسية.

١- ضرورات الإصلاح : إطار فلسفى لسياسة عملية:

الحاجة إلى الإصلاح السياسى والاجتماعى، لايعنى أن هناك طلباً اجتماعياً وسياسياً لإحداثه، من هنا تبدو الأزمة السياسية - الاجتماعية الممتدة فى مصر منذ عقود. إذ أن الإصلاح يكتسب ضروراته من حالة النظامين السياسى والاجتماعى معاً، كلاهما ينطوى على اختلالات عديدة، أبرزها الجمود السياسى والجيلى وأزمة هياكل المشاركة السياسية والاجتماعية، وتعرش استراتيجيات المقرطة من أعلى لصالح نزعة تسلطية سياسية غالبة، وانتشار أنماط من الفساد السياسى والوظيفى فى إطار الصفوة السياسية الحاكمة والمعارضة، وانتشار ظواهره على مستوى الهيكل الإدارى الحكومى، ثم تحوله إلى آلية لإعادة توزيع الدخل القومى،

الأمر الذى باتت مواجهته تمثل أمراً من الصعوبة بمكان، ولاسيما فى اختراق شبكاته النخبوية العليا، ثم أن نتائج هذا الجمود السياسى، تمثلت فى فقدان الحيوية السياسية، والهمة الجماعية، والأخطر ضعف القدرة على المبادرة الفردية والإبداع فى مجالات شتى لصالح النظمية وإعادة إنتاج الأزمات. من ناحية أخرى، استبعاد أجيال سياسية عديدة من الفرص السياسية والاجتماعية لصالح علاقات زبائنية سياسية - فى إطار علاقة الـ Client - Patron - وثمة ما هو أخطر، وهو إحياء ودعم هياكل وشبكات القوة التقليدية فى الأرياف، وبعض الهوامش الحضرية الرثة، أى دعم الهياكل والعلاقات ما قبل الحديثة مستفيدة من تعثر الحداثة والتحديث السياسى السلطوى والتسلطى المصرى المعاق. أن الاختلالات الهيكلية للنظام السياسى المصرى تشكل ضرورات بنائية للإصلاح السياسى، لكن ذلك لم يولد طلباً سياسياً ضاعطاً على الإصلاح من قوى اجتماعية ذات ثقل سياسى تدفع نحو هذه الإصلاح، ومن ثم لم تتحول الضرورة البنائية - إذا جاز التعبير وساغ - إلى سياسة وفعل إصلاحى. من ناحية أخرى، جمود الصفوة السياسية، وضعف مهارات البيروقراطية وفئة الموظفين السياسيين، مع ضعف أحزاب وقوى المعارضة أدى إلى لامبالاة الصفوة الحاكمة بالمسألة الإصلاحية السياسية لصالح الإصلاح الاقتصادى كأولوية، وأياً كانت نتائج هذه التفضيلات السياسية على الإصلاح والحيوية السياسية والاجتماعية المصرية عموماً.

إن الإصلاح الاجتماعى كمثيله وراءه ضرورات بنائية، ومع ذلك يفتقر إلى طلب اجتماعى وسياسى ضاعط قادر على حمله إلى الصفوة السياسية الحاكمة ومنها إلى الفعل الإصلاحى. اختلالات البناء الاجتماعى عديدة، من خلل سياسات التوزيع الاجتماعى، واتساع الفجوات الاجتماعية بين السراة والمعسرين، وارتفاع أعداد من يعيشون وراء تخوم الفقر، وتزايد معدلات البطالة... الخ. ثم هناك أمراض الفساد وانتشاره فى أوساط اجتماعية عديدة، بحيث لم يعد نخبويًا فقط، وإنما اختراقه البناء الاجتماعى، وشرائح عديدة داخله.

إن الردة عن النزعات التجديدية الدينية حول أوضاع المرأة، والقانون الحديث والديموقراطية، ثم العودة إلى قوانين الأعراف والفساد

فى الضبط الاجتماعى أثرت على فعالية دولة القانون الحديث وتطبيقه على أنماط السلوك الاجتماعى على اختلافها.

إن تشخيص ضرورات الإصلاح السياسى والاجتماعى والدينى ربما تسوغ الطلب وتضى عليه المشروعية، إلا أن ذلك قد يجد مبرراته من مواقع بحثية أو معارضة أو مستقلة فحسب، من ناحية أخرى، قد لا يرى من هم فى مواقع السلطة والثروة أن ثمة حاجة بنائية للإصلاح السياسى أو الاجتماعى، ويرون أن الإصلاح الاقتصادى لا يزال مهما وله الأولوية، وقد يذهبوا إلى أن هناك حاجة لمعالجة أو تخفيف حدة الفقر أو تلطيف قسوته، ولكن المشكلة تكمن فى شح الموارد. وقد يرى بعضهم - داخل الصفوة السياسية الحاكمة - أن الخطاب الإصلاحى لا مسوغ له وأن سياسة الصفوة الحاكمة إصلاحية، وإذا كان ثمة حاجة وضرورة للإصلاح لتحويل ذلك إلى قوة ضغط سياسية قادرة على التأثير على القرار السياسى ليغدو اصلاًحياً على طريقة الخطاب الإصلاحى المستقل والمعارض.

أياماً ما كان الأمر، الإصلاح دون قوة ضغط اجتماعية وسياسة تسوغ له، وتضغط لكى يتحول من خطاب اجتماعى نقدى إلى طلب اجتماعى وسياسى فعال يؤثر على الصفوة الحاكمة والحكومة - بأساليب وأدوات سلمية وقانونية وسياسية مشروعة - كى يتحول إلى فعل إصلاحى عبر السياسات والقرارات السياسية، ويترتب على ذلك أن ما سوف نطرحه يفترض ما سبق من افتراضات إلا أن ما شجع على إيداء هذه الملاحظات، أن بوادر تنشيط خطاب الإصلاح الاجتماعى والسياسى تلوح فى أفق وتضاعف الخطابات السياسية المصرية على اختلاف أطرافها وفاعليها .

أياماً كانت ملامح الخطاب الإصلاحى والقوى التى تقف وراءه ومدى نجاحه أو إخفاقه فى التأثير على مسار السياسات والقرارات فى مصر، ثمة سؤال نطرحه، وهو: ما هو الإطار الفلسفى للإصلاح فى مصر الذى نضع اقتراحاتنا فى إطاره؟
أنتصرون - وأرجو ألا أكون مخطئاً - أن هذا الإصلاح يتأسس على عدد من الاعتبارات أسوقها فيما يلى:

١- انهيار وتآكل عالم السرديات الكبرى، والأنساق الشمولية، والتوتاليتاريات الفكرية والفلسفية والسياسية، لصالح رؤى منتشظة، وبنى انقسامية تتطوى على تعدديات عديدة، وذلك فى ظل الانتقال إلى المشرط ما بعد الحديث ، والعولمة وربما ما بعدها قريباً، فى ظل أسئلة الاستنساخ البشرى، وثورة الجينات، وخريطة الجينوم البشرى، وهى أمور سوف تكون لها انعكاساتها الاستثنائية على التطور الإنسانى.

٢- فى ظل شيوع القيم والنظم والآليات الديمقراطية، ودولة القانون وحقوق الإنسان بأجياله الثلاثة - والرابع الذى أخذ فى النضوج - والمواطنة. فى عصر تمكين المرأة والفئات المستضعفة والحريات الدينية، لم يعد مقبولا عولميا ومجتمعيا - على صعيد المجتمع المدنى العولمى - أية استبعادات على أسس تمييزية بين مواطنى الدولة الواحدة أو بين المواطنين والأجانب - إلا فى حدود الحقوق السياسية الخاصة بالترشيح والاقتراع بل ثمة اتجاهات تطالب ببعض الحقوق للأجانب داخل إقليم الدولة، وذلك كخطوة فى طريق لا نعرف له نهاية، ولم يحدث تغيير كبير على الرغم من أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ الإرهابية إلا بعض انتهاكات، وتعسف فى التعامل مع مواطنين عرب ومسلمين، ولكن لم يؤد ذلك إلى العصف بالنظام القانونى الأمريكى أو الأوروبى.

٣- بروز حاجة موضوعية إلى السعى إلى بناء وتحديد قيم عولمية مشتركة مستمدة من الأديان السماوية والوضعية، ومن القيم المدنية العلمانية، ويسعى إلى ذلك فاعلون عديدون فى المجتمع المدنى العولمى، وأيضاً على مستوى الدول والشركات الإمبراطورية المتعدية للجنسيات .

هذه الحاجة والاتجاه- وداعموه - أصبح يتكامل مع نظام حقوق الإنسان ونشاطاته ومؤسساته. ويجد ظلالة فى سياسات دعم وحماية الأقليات المستضعفة - دينية ومذهبية ولغوية وقومية وعرقية - من قبل الدول الشمالية خاصة ومن المجتمع المدنى الكونى على وجه العموم. من ناحية أخرى ثمة اتجاه يطالب بضرورة السعى لحل النزاعات على الهوية والثروة والحقوق داخل بعض المجتمعات الانقسامية وغيرها على أساس حق تقرير المصير، وحقوق المواطنة الكاملة بين جميع المواطنين أياً كانت انتماءاتهم الدينية والمذهبية والعرقية والنوعية- أى على أساس

الجنـدر - لخلق تكامل وطنى راسخ وفى هذا الإطار تبدو الدعوة الى تسييد ودعم ثقافة العيش المشترك بين المواطنين داخل الدولة، جزءاً من لغة الخطابات السياسية العولمية الجديدة.

فى ضوء الابعاد السابقة يمكن بلورة الاطار الفلسفى - السياسى لاقتراحاتنا الإصلاحية، فيما يلى:

١- إن فلسفة الإصلاح السياسى والاجتماعى والدينى والإعلامى ترمى إلى إعادة هيكلة الأبنية السياسية والدينية والإعلامية والاجتماعية بهدف تطويرها ومعها المجتمع والدولة فى مصر. وتتأسس على التطور الديموقراطى السلمى وحماية حقوق الإنسان بلا تمييز أو حيف بين المواطنين وتوسيع نطاقات التفاعل والتشابك بين المواطنين أياً كانت انتماءاتهم على الأسس الوطنية. من هنا تبدو الضرورة البنائية - إذا جاز التعبير - لإعادة هيكلة المؤسسة الإعلامية والدينية فى ضوء هذا الإطار الفلسفى الإصلاحى وأهدافه.

٢- لا يخفى على أحد أن النزعة الإصلاحية وخطاباتها الاجتماعية النقدية ليست حديثة فى تاريخنا، فهو خطاب يمتلك تاريخه ورموزه وطوقسه ومنابعه الفلسفية، ولم يقتصر فقط على الخطابات الفردية لمفكرين إصلاحيين بارزين فى تاريخنا الثقافى، بل وشمل سياسيين أيضاً. ثمة إصلاحيون بارزون من قبيل الشيخ حسن المرصفى والشيخ رفاعة رافع الطهطاوى، والشيخ خليفة المنيلاوى، والأستاذ الإمام محمد عبده، والشيخ طنطاوى جوهرى، والشيخ عبد المتعال الصعيدى، والإمام الأكبر الشيخ المراغى، والإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت والأستاذ خالد محمد خالد، والشيخ محمود بخيت، وجمال البنا، والشيخ فوزى الزفراف، و د. محمد إبراهيم الفيومى، ود. محمد سليم العوا، هذا تمثيلاً لا حصراً فى رجال الدين المسلمين وكيرلس الرابع بابا الأقباط الأرثوذكس. والأنبا صموئيل والأنبا موسى، و د. صموئيل حبيب. خذ الخطاب النقدى الاجتماعى الإصلاحى من الأستاذ العميد طه حسين، وسلامة موسى، ومحمد عمر - موظف مصلحة البوستة العمومية صاحب كتاب "مر تأخر المصريين" - وفتحى زغلول باشا، ومحمد حسين هيكل باشا، وأحمد أمين وإبراهيم بيومى مذكور، ومريت غالى، ومحمد زكى عبد القادر - جماعة الغد - ثم د. وحيد فكرى رأفت

ود. محمد عصفور المحامى، ود. محمد حلمى مراد حتى مراوغاته السياسية الأخيرة تحت راية حزب العمل، ود. سعيد النجار وأدخل معهم عناصر أخرى تنتمى إلى أجيال أخرى من أمثال السيد يسين خلال العقدين الأخيرين، وحسين أحمد أمين، وحازم البيلوى، ووليم سليمان قلادة، ود. عائشة عبد الرحمن، وعزيزة حسين، ود. فايز فارس، ود. سمير عبد السيد تناغوا، ومارى اسعد ليس هؤلاء فحسب بل ثم قلة مبرزة فى جيلنا، بعض أحفاد الأستاذ العميد طه حسين، إن أذكرهم، لأن بعضهم لا يزال مناورا، والبعض الآخر لا يزال يحوط عمله ورفع له لأقنعة حقوق الإنسان شكوك وجروح تمس جدية مساهم.

ما سبق محض أمثلة على اتجاه إصلاحى ليبرالى الأساس، وبعضه جاء من منابت دينية وراديكالية عديدة، عمائم وقبعات ومشايخ وأفندية إذا شئنا استخدام توصيفات النصف الأول من القرن المنصرم .

التأم هذا التيار الرئيس من تيارات الفكر والعمل السياسى المصرى من أجيال، ومصادر فكرية متعددة، لكنه انضوى تحت لواء الإصلاح بدلا عن الثورة أو الانقلاب. إذن تيار الإصلاح له مشروعية تاريخية سياسية وثقافية فى مصر، وليس أمرا وافتداً ، ولا محض صدى صاخب أو خافت للسلطة، أو قوى خارجية سيما فى اللحظة الراهنة كجزء من تداعيات عالم ما بعد سبتمبر ٢٠٠١.

فى ضوء الاعتبارات والتحديات السالفة كيف يمكننا أن نصوغ رؤى إرشادية عملية ، لصناعة سياسة إصلاحية عملية، فى المؤسسة الإعلامية، والدينية، ترمى إلى المساهمة الوقائية فى تخفيف منابع العنف، واحتوائه ، وتطوير آثاره، فى هذا الصدد أود أن أوضح ما يلى:

١- إن إمكانية منع العنف أو تصفية منابعه يبدو وهماً، لأنه جزء من تركيبة الاجتماع الإنسانى - أياً كان مرحلة تطوره - لأنه ينتج عبر صراعات وتنافسات الثروة والسلطة والرموز والمعتقدات، والأطراف واللغات... الخ بين قوى وفتات اجتماعية مختلفة.

٢- إن أهمية أى تصور وسياسة لمواجهة العنف ولا سيما ذا الوجوه الدينية والطائفية يتمثل فى ضرورة الحد من مصادر إنتاجه وأسباب اندلاعه، والقدرة على التعامل معه أثناء اشتعاله، عبر عمليات

منظمة لاحتوائه، والحد من آثاره السلبية على الاندماج القومي، وأرواح المصريين وغيرهم داخل مصر، وأموالهم، ونفسياتهم ورموزهم... الخ. انطلاقاً من الاعتبارات السابقة طرح الأفكار التالية على مستويين:

١- المؤسسة الإعلامية ومواجهة العنف:

٢- المؤسسة الدينية ومواجهة العنف نحو سياسة إعلامية جديدة: تحفيز العقل الناقد، وترويض العنف وقمعه :

لا يخفى بداءة أن ثمة تداخلاً وتكاملاً بين السياسات الإصلاحية وإدارة المؤسسات المختلفة للتعليمية والإعلامية والدينية والسياسية، إن تحفيز العقل الناقد، يعتمد أيضاً على سياسة تعليمية تنتج هذا العقل في مراحل للتعليم المختلفة، ومن ثم يعد للعقل المقموع والقمعى تعبيراً عن سياسات في التنشئة الاجتماعية والسياسية تسيد هذا النمط القمعى. من هنا قصارى ما نطلبه ونرمى إليه هو تحفيز النزعة نحو تكوين العقل الناقد من قبل المؤسسة الإعلامية، ومعها السياسية والتعليمية والدينية. إن هذا الهدف صعب المنال في ظل الظروف السائدة منذ عقود عديدة حيث السلفية سنة فكرية، والولع بكل ما هو قديم لأنه ذاك، يبدو سمت تفكير وسلوك كثيرين في مصر. في هذا الإطار نحن إزاء مهمة بالغة العسر والصعوبة معاً خاصة في ظل ما سبق وأن أوضحناه من ظروف وسمات في الوسط الإعلامى عموماً، في إطار هذه الصعوبات كيف يمكن التعامل معها؟.

التعامل مع تعقيدات الوضع الإعلامى بمكوناته ومشكلاته يعتمد على النزعة التدرجية، وفي هذا الإطار لا بد من أن يكون محور الحركة هو الإعلاميين والفنيين أساساً، وفي هذا المضمار نقترح ما يلى:

١- برنامجاً - يتضمن ندوات وورش عمل وتدريب - ترمى إلى تجفيف منابع إنتاج العنف في أجهزة الإعلام، من خلال برامج لإعادة تأهيل الأجيال الجديدة من الصحفيين والإعلاميين حول القيم المهنية وأصول المهنة ومدارسها وتطورها عالمياً.

٢- تخطيط سياسات تحريرية جديدة تدور حول العقلانية والمواطنة، والنزعة النقدية، والسلام الاجتماعى ومواجهة للخرافات.

٣- تفعيل ميثاق الشرف الصحفى وتطوير بعض مكوناته فى ضوء المتغيرات الجديدة. إن ذلك يبدو أمراً بالغ الأهمية، لأن الجوانب الخلقية والقيمية والمهنية أساسية فى تطوير أى أداء مهنى أو مؤسسى.

٤- التدريب على برامج حول اللغة كنسق لإنتاج النزاعات الداخلية وعليها، وكأداة للوقاية. إن هذا الأمر من الأهمية بمكان وخاصة فى ظل متابعة الكتابات والمعالجات اللغوية المولدة للعنف - ذى الطبيعة الدينية والطائفية - لأن اللغة كما يذهب هايدجر هى أخطر النعم، يسأل الفيلسوف المبرز كيف كانت اللغة "أخطر النعم"؟ يجب إنها خطر الأخطار جميعاً لأنها "هى" التى تبدأ بخلق "إمكانية" الخطر. والخطر هو الذى يحمله الموجود للموجود^(٤). واللغة كما يذهب بعضهم متفجرات. إن استخدام بعض الأوصاف العنيفة أو السلبية أو الحاطة بالكرامة، أو التى تميز مواطن عن آخر لأى سبب دون سند موضوعى، يؤدى إلى توليد عنف رمزى ومعنوى. فى الإعلام المصرى يمكن القول إننا-إزاء ممارسات لغوية شائعة تقتصر إلى المهنية والموضوعية، وتحتاج إلى وقفة حازمة فما بالنا بما هو أخطر ألا وهو التوظيف العنيف للغة فى التعبير الإعلامى. يمكن القول أن تدهور وعنف لغة الإعلام كانت عاملاً من عوامل السجالات والهجمات العنيفة التى حجت أى حوارات وجدالات جادة ورصينة فى مصر على نحو ما شاهدنا لمدة أكثر من ثلاثة عقود ويزيد.

٥- إعداد برامج تدريبية حول حالة الأديان ومؤسساتها وظواهرها وخطاباتها فى مصر، وخبرائنا فى التكامل والاندماج القومى ومساراتها وتحولاتها ومشكلاتها خلال العقود الأخيرة من خلال رؤية نقدية.

٦- برامج حول دولة القانون والمواطنة وتطوراتها النظرية المعاصرة.

٧- تفعيل الدور الوقائى لنقابة الصحفيين، والمجلس الأعلى للصحافة، فى رصد تجاوزات الصحف والصحفيين والكتاب فى مجال

(٤) انظر محمد سيلا، وعبد السلام بنعبد العالى "اللغة، دفنات فلسفية نصوص مختارة الناشر دار توبقال للنشر، لادار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص ١٦.

الحض على العنف أو تبريره أو تسويفه بين الجمهور أياً كان هذا العنف ذا وجه ديني أو طائفي، أو رمزي أو جنائي.

٨- تشجيع مؤسسات وجمعيات المجتمع المدني، والمواطنين على تنظيم حملات للكتابة للصحف للرد على كتابات ومعالجات بعض الكتاب والصحفيين التي تمس أصول العقائد، أو تروج لأفكار دينية غير صحيحة. وأنا هنا أستمذ هذه الفكرة من تجربة بعض الجمعيات الطوعية الماليزية ضد بعض الكتابات التي تروج لانتهاكات وصور للمرأة تخالف صحيح الإسلام وأصوله وهي حملات مكثفة ويمكن تعبئة مترجمة بالمانات والآلاف ثم مئات الآلاف، والمليون رسالة رد.

٩- برامج لمحرري الحوادث والأقسام القضائية في الصحف والتلفاز والإذاعة - ومعدى ومقدمي البرامج - تدور حول التنظيم القضائي والخصومة القضائية المدنية والخصومة القضائية الجنائية وأصولها وقواعدها الأساسية، لتلافي الأخطاء المهنية الجسيمة، التي ترتكب في التغطية الخبرية، والتحقيقات، والحوارات، والمقابلات مع مصادر قضائية وأمنية، والتي ترتكب تزيينا للعنف السياسي أو الجنائي، أو تحقيراً من شأن أبرياء لم تثبت إدانتهم بعد، وفق القاعدة الدستورية الراسخة المتهم بريء حتى تثبت إدانته، وقرينة البراءة إلى أن يثبت عكسها في محاكمة قانونية عادلة وعادية. ويتضمن البرنامج أصول وقواعد النشر بخصوص الجرائم السياسية والتي يصاحبها عنف ذو وجه ديني أو طائفي حتى لا تؤدي التغطية الصحفية إلى إنتاج مزيد من الانقسامات المجتمعية وتغذيتها.

٢- المؤسسة الدينية والعنف:

الخطاب الديني والتعليمي من العنف إلى الإصلاح والاجتهاد:
يمكن للمؤسسة الدينية الرسمية - وغير الرسمية - أن تلعب أدواراً محورية لا تقل أهمية عن أدوار المؤسسة التعليمية، والإعلامية في سياسة مواجهة العنف عموماً، وذو الوجه الديني والطائفي على وجه الخصوص لعدد من الاعتبارات أوجز بعضها فيما يلي:

١- التأثير التاريخي للثقافة والقيم واللغة والرموز الدينية في المجتمع المصري، ومن ثم تشكيل لغة الخطاب اليومي للجمهور، الذي يتأثر بها صداً، أو دفعا للقيام بسلوك ما أو نهياً وامتناعاً عنه.

٢- هيمنة الخطابات الدينية على الخطاب العام في المجتمع المصري وبين بعض أوساط الصفوة المصرية عموماً، ولا تكاد توجد تباينات فارقة بين أنماط تدوين غالبية العاديين والنخبويين إلا استثناء في بعض أجيال النخبة المصرية، ولا سيما في العقود الأخيرة وإلى الآن.

٣- شيوع أنماط من الطقوس والأفكار الدينية التي تتسم بالغلو، وبعضها لا يعكس أصول الدين وقواعده المتسامحة.

٤- إن محركات العنف ذي الوجوه الدينية والطائفية والرمزية تستند إلى تفسيرات ودوافع مؤسسة على تصورات دينية تتسم بالغلو، أو غير دقيقة كما تشير إلى ذلك غالبية وقائع العنف السياسي والاجتماعي ذي الوجوه الدينية والطائفية (انظر ملفات القضايا الأساسية في هذا الإطار).

في ظل هذه الاعتبارات وغيرها اقترح ما يلي:

١- إنشاء مركز للإنذار المبكر، يتولى عملية متابعة العنف وأنماطه وأشكاله ووقائعه، وكيفية المنع الوقائي لعملياته مبكراً، ولا سيما في أرياف وصعيد مصر. (انظر اقتراحاتنا في مؤتمر الأمن والتعاون الأوروبي، ومجموعة الخبراء حول الدين وتجنب النزاعات في أوروبا، أوسلو، يونيو ١٩٩٧).

٢- برامج تدريبية لرجال الدين على اختلاف انتماءاتهم الدينية ولا سيما الشباب حول المواطنة والدولة الحديثة.

٣- برامج تدريبية وورش عمل حول الإسلام والديمقراطية والتعددية الثقافية والسياسية، والموقف التاريخي للإسلام في مراحل مختلفة من الحضارات والثقافات الأخرى. وتطلق هذه الدراسات من مناهج تحليلية ومنهجية معاصرة لاسمديات وقائعية ومرويات لم يثبت دليل تاريخي عليها كما يحدث في كتابات وأقوال بعض المتحمسين دون تكوين ومعرفة رصينة وأصيلية.

٤- ثمة حاجة شديدة لإدخال الاجتهادات الفقهية التي أنتجها فقهاء النهضة، والمعاصرة كجزء من برامج التعليم الأزهرى، فضلاً عن إقامة ورش عمل، وبرامج بحوث لشباب الأزهريين حولها، وعلى سبيل المثال: الاجتهادات الجديدة حول الآخر الديني، والمواطنة وحقوق

الإنسان والمرأة وبعضها جديد في مجاله، ولكن قلة محدودة من المتخصصين والمتابعين هي التي تعرف ذلك.

٥- إن الأزهر الجامع والجامعة لعبا دوراً تاريخياً في مواجهة حركات العنف والتشدد، وفي هذا الإطار ربما يغيب عن بال كثير من الباحثين ورجال الدين والمتقنين، مبادرتين هامتين الأولى، الرسالة التي بعث بها الإمام الأكبر الشيخ عبد الحليم محمود إلى المحكمة العسكرية العليا أثناء نظر قضية جماعة "المسلمون" - المعروفة إعلامياً بالتكفير والهجرة - والثانية، نشرت في عهد الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق علي جاد الحق، في مؤلف ضخّم اسمه "هذا بيان للناس". ثم أن هناك جهوداً فردية من مثيل د. محمد رأفت عثمان ومؤلفه حول الأفكار التكفيرية، وقبله جهد الأستاذ الدكتور محمد حسين الذهبي في رده على أفكار شكرى مصطفى التكفيرية وبحضها وتنفيذها وإثبات إنها على خلاف رأى جمهور الفقه. من أسف حجت بعض هذه الجهود المبرزة، وكان الأولى أن تتصدر المواجهات الفكرية مع جماعات الغلو والتشدد والتزمت والإرهاب، إن هذه الأعمال لابد وأن يعاد درسها، وتقديمها للمتخصصين وللناس.

٦- قيام المؤسسة وقادتها من العلماء والمتخصصين في العلوم الاجتماعية بدراسة علمية عن واقع الخطاب الدينى السائد، وكيفية تطويره من داخله وبأيدي أهله، وليس انصياعاً لأحد. وبدأت محاولات مشكورة من وزير الأوقاف وصدرت في كتاب، ومن الإمام الأكبر الشيخ محمد سيد طنطاوى وصدرت في كتيب، وهى بداية محدودة وأولية على طريق طويل.

٧- أثناء المشاكل الطائفية، ظهر تقليد مصرى عريق، وهو بروز رجال الدين المسلمين والمسيحيين معا فى مؤتمرات، لماذا لا نفكر فى "أسسة" هذا العمل؟ لماذا لا ندرس هياكل القوة التقليدية فى الأرياف والهوامش الحضرية، وهل يمكن الاستفادة بأدوارها فى منع العنف وهل هذا أمر ممكن أم أن ذلك سيؤثر على مسارات الدولة الحديثة، وعمليات تطبيق القانون؟

ما سبق محض رؤى أولية تحتاج إلى المزيد من التأمل والبحث.

الفصل الثالث

الحركة الإسلامية المصرية والديمقراطية

الإشكاليات الفقهية، ورؤى الإصلاح

أود أن أشير بداية إلى طرح بعض الملاحظات، والأخرى التحولات وأجزاها فيما يلي:

١- إن الدراسة لا تنتسب إلى الخطاب الدينى السياسى أو الأصولى حول الموقف من الديمقراطية، ولكنها أدخل إلى مدار التحليل السياسى- الثقافى لموقف الجماعات السياسية الإسلامية وبعض الاتجاهات الفكرية الإسلامية منها.

٢- إن غالب الأطروحات الإسلامية السياسية السجالية حول الديمقراطية الراضة منها، أو التوفيقية تتناول بعض آلياتها المؤسسية كالاقتراع العام أو موضوعات عامة كالتعددية السياسية، أو الحزبية عموماً دون تحديدات وضبط لجوانبها البنائية المركبة وذلك على اختلاف بين مفكر وآخر، وبين جماعة إسلامية وأخرى من قبول جزئى لدى البعض أو جوانب عديدة من الأفكار الإجرائية للديمقراطية لدى البعض الآخر دونما تبنى كامل لها كنموذج تاريخى، وصيرورة ومنظومة من القيم السياسية والاجتماعية والثقافية، ونظم ومؤسسات، ولا سيما التجلى الآخر لها فى ظل نموذج حقوق الإنسان وأجياله الثلاثة، بل وجيله الرابع الذى يكتمل فى اللحظة الراهنة، ويشكل انقلاباً وتغييراً لكوكبنا الأرضى كله .

٣- إن المساجلات والمناظرات الإسلامية-السياسية وغيرها من الاتجاهات الفكرية المختلفة العلمانية وشبه العلمانية لاتزال فى غالبيتها - مع استثناءات محدودة - تدور فى إطار الأطروحات الديمقراطية القانونية والحقوقية التى استمدتها الفقه القانونى المصرى والعربى عموماً من التقاليد، والمناهج القانونية الغربية الشكلانية حول دولة القانون ومبادئ سيادة القانون، والأمة والشعب، ونظريات الفصل بين السلطات، والحريات العامة....الخ.

هذا المصدر القانونى - اللاتينى والأنجلو ساكسونى ، ثم الأنجلو- أمريكى بعدئذ - هو الذى يهيمن على الخطابات التى أنتجت النموذج والمفاهيم والتصورات الديمقراطية السائدة فى الفكر العربى

الحديث والمعاصر منذ بداية تأسيس الدولة الحديثة ومشكلاتها وأيديولوجياتها الثقافية - وتبدل مواقف الصفوات السياسية الحاكمة في عالمنا العربي - ولا تزال تعيد إنتاجه وذلك بحكم الدور الذي لعبته الجماعات القانونية العربية عموماً - والمصرية على وجه الخصوص - في تأسيس الهندسة القانونية الحديثة، والدور الذي لعبته كليات الحقوق في الدولة الحديثة ولا سيما بعد الاستقلال. قدم عملية استعارة العلوم الدستورية والقانونية الأوروبية عموماً أدى إلى انفراطها التاريخي بمسألة تأسيس حقول المفاهيم والتصورات والنظريات، من خلال استعاراتها وصياغتها للألة النظرية الغربية حول النموذج الديمقراطي الغربي، الذي ظل يعيش لدينا في حضانات الرؤى النظرية الشكلائية، وابتسارات تحويله من نظام لغوي واصطلاحي منضبط نظرياً إلى نظام اصطلاحي عربي خضع لموازانات تعريبه وصياغته ودلالته، لم يكن بعضها دقيقاً وترتب على هذا الاتجاه المسيطر - حتى في ظل المواقف الأيديولوجية النقيضة للبرالية القانونية كالأشتركية الناصرية والبعثية والماركسية - إن الخطاب الفلسفي حولها ظل محدوداً وهشاً، ناهيك عن كونه معزولاً في دوائر محدودة جداً من الجماعات الثقافية العلمانية وشبه العلمانية - سواء المتدينة أو الدهرية - ومن ثم افتقد الخطاب العربي الإسلامي عموماً - ومع استثناءات محدودة - على اختلاف انتماءاته الأيديولوجية والفكرية للتأصيل والعمق الفلسفي اللازم في وقائعه وتفصيلاته وتركيباته. أدى ما سبق إلى عدة آثار سلبية على نظم إنتاج الخطاب العربي - الإسلامي حول الديمقراطية والبرالية عموماً يمكن لنا إيجاز بعضها فيما يلي :-

١- إننا إزاء خطابات في عمومها تدور في نطاقات عامة جداً وتنسم بالتبسيط والتعميمات .

٢- إنها صاغت ولا تزال صوراً نمطية حول الديمقراطية والبرالية، تجردها من تطبيقاتها التاريخية والاجتماعية والثقافية .

٣- إغفال غالب الخطابات كافة - ولا سيما الإسلامية - جوانب الصيرورة في النماذج الديمقراطية الغربية عموماً والجنوبية على وجه التخصيص .

٤- غياب معالجات رصينة لحالات ديمقراطية فى واقع جنوبى كحالة الهند، بل أن النظم السياسية فى أمريكا الجنوبية تكاد تكون غائبة فى الأدبيات العربية مثلاً بهدف معرفة مشكلاتها على الأقل، لأن التركيز كان يدور دوماً حول النماذج التطبيقية والمرجعية للدول الأوروبية المستعمرة لنا كحالات "ويست منيستر، أو الدولة لليقوبية وتجلياتها الأخيرة فى نموذج الجمهورية الخامسة مع تهجينه بالصلاحيات الرئاسية فى النموذج الأمريكى دون ضمانات كلا النموذجين فى التطبيقات الدستورية العربية، فى بعض البلدان الجمهورية، بعد الاستقلال.

٥- إن غالب المواقف الحركية الإسلامية - السياسية فى مواقفها الراضية أو الداحضة للديمقراطية الغربية تكاد تغيم فيها المصادر المرجعية الأساسية، أو البحثية المؤصلة للنموذج وتجاربه وتطوراته، بل أنها تطرح رفضها بناء على صور نمطية وإكشيفيات شاعت حول الديمقراطية الغربية، ولاسيما الجوانب القيمية والأخلاقية كإحدى انعكاسات الانفصال التاريخى بين الدين والدولة فى الحياة الاجتماعية ولاسيما فى المجالين العام والخاص وقد تأثر غالبية الإنتاج الرافض للديمقراطية بالحريات الفردية ولاسيما فى مجال العلاقات الحرة بين الرجال والنساء، أو بأمور تتعلق بنظام المأكى والمشرب والزى فى المجال الفردى، والاجتماعى - ناهيك عن الربط فى المخيلة الجماعية بين الديمقراطية والاستعمار الغربى. مما أثر سلبياً على هذا الاتجاه لدى قطاعات عديدة فى الأوساط الإسلامية الشعبية التقليدية .

٦- تقصر الخطابات السياسية والأيدولوجية الليبرالية والقومية والماركسية والإسلامية حول الموقف من الديمقراطية اتفاقاً أو رفضاً وسجالاتاً - رؤاها على النموذج التاريخى للديمقراطية ومؤسساتها وآلياتها وقيمها فى ظل نموذج الدولة - الأمة، أى الدولة القومية. فثمة غياب لتأثيرات ثورة المعلومات والاتصالات التى حولت كوكبنا إلى قرية كونية، أو غرفة كونية أو قل جهازاً كونياً متعدد الوسائط والوظائف على النماذج والقيم والثقافة السياسية الديمقراطية وآلياتها المختلفة، كل هذا التغير الهيكلى العاصف يكاد يختفى فى غالب هذه الخطابات، خذ مثلاً انعكاس العولمة على المؤسسات والجماعات الدينية، والمسارات أو السيناريوهات المحتملة لها على بنيات التفسير والمذاهب والآليات التأويل

الدينى. فهى تبدو كأمر غائبة أو مسكوت عنها حتى هذه اللحظة. م
يدور حول العولمة غالبه يقع بين حدى التبشير والترويج، كأنه تبشير
بعقيدة جديدة أو دين دهرى جديد بالمعنى الأنثروبولوجى للكلمة، أو موقف
هجائى فى غالبه وسجالى فى أفضله، أما الموقف العلمى والنقدى فلا يزال
محدوداً واستثنائياً. من ثم فإن خطاباتنا تبدو وكأنها تنفقد للتاريخية، وكأنه
نور فى دوائر تبدو فى أحيان عديدة وكأنها مسدودة أو مغلقة .

سوف نتناول موقف الحركات الإسلامية فى مصر من الديمقراطية
على النحو التالى :

أولاً: الاتجاه الرافض للديمقراطية.

ثانياً: الاتجاه القابل للديمقراطية.

ثالثاً: ملاحظات ختامية.

إذا حاولنا أن نرصد تحليليا مواقف الحركة الإسلامية السياسية -
المصرية تحديداً - من الديمقراطية فى كلياتها عموماً ولا نقول فى
وقائعها وتركيباتها وهياكلها المعقدة، يمكننا أن نصنف غالبها فى اتجاهين
رئيسيين، سواء لدى الحركيين أو المفكرين الإسلاميين.

الاتجاه الأول: الرافض، وهو ما يتمثل فى القوى الحركية التى
تمارس العنف الراديكالى بهدف تغيير النظام السياسى المصرى بالقوة،
ويمكن تحديدها فى الجهاد والجماعة الإسلامية.

الاتجاه الثانى: يعبر عنه عدد من المفكرين الإسلاميين المعتدلين
مصرياً وعربياً بالإضافة إلى عناصر بدأت تقترب من القبول ببعض
الأفكار العامة حول الديمقراطية كالأخوان المسلمين، ثم عناصر من
جيلها الوسطى شكلت حزب الوسط، وعناصر من الجماعة الإسلامية
والجهاد تقدمت بمشروع قانون لحزب الشريعة، ولكنها تقبل بالديمقراطية
عموماً كآليات، مع إغفال عناصر ومكونات أساسية فى النظام
الديمقراطى، وغاياته وقيمه السياسية.

(١) الاتجاه الرافض للديمقراطية :

هذا الاتجاه بعضه تقليدى ومحافظ يرفض أساساً قبولها أو
مقارنتها بالإسلام عموماً، ولعل أبرز العناصر الفكرية والفقهية والحركية
الممثل لهذا الاتجاه عموماً هو الشيخ تقي الدين النبهانى مؤسس حزب
التحرير الإسلامى فى رلم الله (١٩٥١). الذى يذهب إلى القول " فمن

الضرورى أن نتغلب على ما ألفناه من أنواع النظم، ونرتفع عن الواقع وعن جميع أنظمة الحكم الموجودة فى العالم، ونختار الحكم الإسلامى، نظاماً متميزاً، ولا نحاول أن نوازنه ببقاى أنظمة الحكم ونفسره حسب رغبتنا ليطابق أو يشابه غيره. كلا لأننا لا نريد أن نعالج نظام الحكم فى الإسلام على حسب مشاكل العصر، بل نريد أن نعالج مشاكل العصر بنظام الإسلام، لأنه هو النظام الصالح" (١).

. ويذهب الشيخ النبهانى الى القول أيضاً : " وكثير من كان يحاول أن يجعل الإسلام ديمقراطياً أو اشتراكياً - أو شيوعياً مع أن الإسلام يتناقض مع الديمقراطية .. كما يتناقض مع الشيوعية .. فجعل الإسلام ديمقراطياً أو اشتراكياً ... استحسنانا لتلك الأفكار هو تأثر بالثقافة الأجنبية، وليس انتفاعاً بها" ويذهب إلى أن " الفقهاء لم ينتفعوا بالثقافات غير الإسلامية، ولم يدرسوها، لأن الشريعة الإسلامية - نسخت جميع الشرائع ... وأمر أصحابها بتركها وإتباع شريعة الإسلام، وإن لم يفعلوا ذلك فهم كفار" (٢).

هذا رأى يكاد يكون ممثلاً لاتجاه كامل فى الفكر والحركة الإسلامية، ورد فى أدبيات جماعات إسلامية راديكالية، أو مغالية كما فى "رسالة الإيمان للدكتور /صالح سرية- مؤسس جماعة الفنية العسكرية-" التى حاولت استخدام عناصر من طلبة الكلية المذكورة فى انقلاب واغتيال رئيس الجمهورية عام ١٩٧٤ أثناء اجتماعه مع أعضاء اللجنة التنفيذية للاتحاد الاشتراكى، وتم القبض عليهم ومحاكمتهم. وهى جماعة فرعية تنتمى إلى حزب التحرير الإسلامى .

وسوف نرى هذا الموقف مع اختلافات فى التأويل والتبرير الشرعى لدى شكرى مصطفى مؤسس جماعة "المسلمون" - المعروفة إعلامياً بالتكفير والهجرة - ثم جماعة الجهاد التى قامت باغتيال رئيس

(١) انظر تقى الدين النبهانى، نظام الحكم فى الإسلام ط٢ (القدس: منشورات التحرير ١٩٥٣) (د.ت)، ص ٩ ومشار له فى د.حيدر إبراهيم : للتيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية ص ١٤١، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ١٩٩٦ .

(٢) للشيخ تقى الدين النبهانى ، للشخصية الإسلامية، (القدس : منشورات حزب التحرير)، (د.ت)، ص ٢١٨، ٢١٩، ويشار إليه فى د. حيدر إبراهيم .

الجمهورية المصرية السابق أنور السادات، حيث يذهب أحد قادتها البارزين عبود الزمر إلى القول " نحن نرفض مبدأ الديمقراطية القائم على منح للبشر حق التشريع كما نرفض بعض تفصيلاتها الأخرى ولا نلتزم بالتشريع الإلهي والتشريع مصادره معروفة وهى الكتاب والسنة والإجماع والقياس وطريقته معروفة وهى الاجتهاد أما السلطة فهى للشعب فى إطار شرع الله. فسلطة الشعب تستمد شرعيتها من الالتزام بالتشريع الإلهي وليس من نفسها كما هو الحال فى الديمقراطية لكن فى إطار الشريعة الإسلامية يختار الشعب حكامه ويحاسبهم ويعزلهم إن حادوا عن الشرع" لذلك فإن الديمقراطية فى نظر عبود الزمر أو فلنقل فى حكمه القطعى الجازم فكرة جاهلية قد تمخضت عن تطور المجتمع الأوروبى على طول تاريخه. منذ زمن الإغريق وهى تسعى إلى تحكيم منهج الأغلبية ولو كان باطلاً دون وضع ضوابط تحول دونهم ودون الضلال. هذا على المستوى النظرى كما يقول أما المستوى العملى فواضح تحكم أصحاب المال والمتحكمين فى الإعلام فى اتجاهات الناخبين لتحقيق مصالحهم فالناخبون مجرد أدوات لتحقيق مصالح الرأسماليين^(٣).

هذا الاتجاه الرافض فكرة الديمقراطية الغربية والنظام السياسى للدولة الحديثة تجده فى أيديولوجية الجماعة الإسلامية - على الاتفاق والخلاف بينها وبين الجهاد - حول قاعدة العذر بالجهل - التى تذهب إلى ذات الرأى فى وثيقة محاكمة النظام السياسى المصرى^(٤).

(٣) انظر هشام مبارك حوار مع عبود الزمر المنشور فى مجلة اليسار العدد الثالث والثلاثون نوفمبر ١٩٩٢ ص ١١، ١٢.

(٤) ثمة وثيقتان للجماعة الإسلامية المصرية المحظورة أولاهما "محاكمة النظام السياسى"، والثانية بعنوان " للحركة الإسلامية والعمل الحزبى "، تعتبر الجماعة أن الديمقراطية على النقيض من الإسلام، وذلك لأن مبدأ سيادة الشعب فى نظرهم يتعارض مع حاكمية الله وأن اعتبار الشعب مصدر السلطة والتشريع نوع من الجاهلية، لأن حق التشريع ليس ممنوحاً لأحد من المخلوق، وهو حق خالص لله وحده، ويرون أن الديمقراطية تطلق الحريات بغير قيد أو شرط وهو ما يتعارض مع الالتزام الإسلامى. ثم أن الديمقراطية ترسى تعدد الأحزاب، وليس فى الإسلام سوى حزب الله وحزب الشيطان=

ويمكن أن تجد هذا للرأى فى جماعات أخرى صغيرة تناثرت فى خريطة الجماعات الإسلامية السياسية - الراديكالية أيديولوجيا - وحركيا منذ عام ١٩٧٤ وحتى هذه اللحظة منها مثلا القطبيون، والشوقيون والتوقف والتبين، والفرماوية - تلك التى قبض على بعض عناصرها مجدداً بعد وفاة مؤسسها وهم يكفرون المجتمع ومؤسساته ويحرمون الانخراط فى المؤسسات الحكومية ، وأداء الخدمة الوطنية فى الجيش الوطنى ...الخ فى المنطقة العربية يمكن أن تلاحظ ذلك فى حركة جهيمان العتيبي فى السعودية ، وجماعة "المحضر" فى اليمن.

لاشك أن هذا الاتجاه السائد لدى الغلاة والراديكاليين فى الحركة الإسلامية المصرية والعربية، غالبا ما يرتبط التفسير والتأويل الدينى - بالأحرى لديهم - بالجانب الحركى أى توظيف التفسير والتأويل للنصوص الدينية المقدسة والسنية والمصادر الفقهية التاريخية لخدمة الجوانب التنظيمية والأدائية والتجنيدية والتعبوية للجماعة . لاشك أن السياقات التاريخية هامة لفهم دعاوى وآليات التأويل والإنتاج الفقهى التكفيرى والمتشدد. فحزب التحرير والشيخ النبهانى كان يحاول التمايز عن البنية الأيديولوجية للإخوان المسلمين فى مصر، وغزة والضفة الغربية، منذ أوائل عقد الخمسينيات، ومن ثم لا يمكنه أن يطرح ذات الأطروحات الإخوانية، وهو فى مجال تأسيس جماعة منافسة. أيضا هذا ما سبق أن حدث بعد انشقاق جماعة "ثباب محمد" عن جماعة الإخوان فى الأربعينيات فى مصر. وما حدث من الشيخ على عبده إسماعيل وشكرى مصطفى وهما من الإخوان المسلمين فى تنظير الأول لمفهوم الجاهلية، والحكم بكفر النظام السياسى المصرى برمته إبان اعتقالهما، ثم انفصالهما عن بقية الإخوان فى السجن إبان ما سعى بنكسة يونيو ١٩٦٧،

فقط، والديمقراطية تساوى بين الناس، حيث لا فرق بين مسلم وكافر بينما القرآن يقرر " أفجعل المسلمين كالمجرمين " (سورة القلم - ٣٥) ويضيف هنا فهمى هويدى ملاحظة هى (بالمناسبة ، السؤال القرآنى الذى ورد فى سياق حديث عن الآخرة وليس عن الدنيا). ويضيف أن هذا للكلام يمثل شذوذا على الخطاب الإسلامى العام " نظرت رأى الجماعة الإسلامية السالف فى فهمى هويدى، للإسلام والديمقراطية، الناشر : مركز الأهرام للترجمة والنشر القاهرة ط١، ١٩٩٣ ، ص١٢٣، ١٣٣ .

ثم بعد مصالحة النظام مع جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٧٤، وخروج شكري مصطفى وتأسيس جماعة "المسلمون" كان التمايز والانخلاع التنظيمي أساساً في فهم عملية تأسيس الأيديولوجيات الإسلامية السياسية الراديكالية. إن صناعة الحدود الأيديولوجية -الفقهية - والتمايزات الرمزية حتى في داخل ذات الانتماء الديني، هي جزء لا يتجزأ من عملية تأسيس هذه الجماعات أياً كانت دوافع ومبررات وعوامل تأسيسها - اجتماعياً وسياسياً وأيديولوجياً - لأنه بدون صناعة الحدود الرمزية الأيديولوجية ولاسيما في الحقل الديني، تفقد هذه الجماعات مبرر وجودها التنظيمي - والعقدي.

من ناحية أخرى، ثمة آليات "ميكانيزمات" للغلو في إطار التنافس، تؤدي إلى إنتاج للغلو وتزايد معدلاته. ناهيك عن طابع السرية، والمطاردة، والانضباط ومحاولات اختطاف الكوادر من قبل الجماعة وأبرزها حالة جماعة الشيخ طه السماوي في مصر مثلاً، وحالة الإخوان والجماعة الإسلامية، أيضاً المنافسة تؤدي إلى تزايد معدلات الغلو والعنف الرمزي والخطابي .

من ناحية ثالثة هذا الاتجاه استمد مصادره التأويلية المحدثه من الأستاذ أبو الأعلى المودودي، و"جماعات إسلامي" الباكستانية، ومن المعروف أن هذا الاتجاه التأويلي المحافظ وآلياته كان يحركها عوامل التمايز السياسي والديني والأيديولوجي إزاء الدولة الهندية وتراثها وثقافتها الهندوسية وأديانها السماوية والذهرية الوضعية العديدة. وربما كانت احتياجات التمايز الديني الحاسم، إن لم نقل القطع الثقافي الحاد، تمثل ضغطاً موضوعياً سواء في مواجهة الهند، في ظل الاستقلال، وحتى داخل الدولة الباكستانية إزاء القوى العلمانية التي كانت في نظر "جماعات إسلامي" لا فارق بينها، وبين النخبة الهندية الهندوسية .

إن الأستاذ سيد قطب ثم من تبعوه في مرحلته الراديكالية الفقهية الأخيرة - "ثلاثية هذا الدين" و"المستقبل لهذا الدين" و"معالم في الطريق" - تمثل تعبيراً عن ضغط العلاقة مع الإخوان وتنفساتها الداخلية، ثم العلاقة مع نظام ثورة يوليو ١٩٥٢ . نحن إزاء موقف انغلاقى أنتج في حضنات العنف الرمزي والأيديولوجي والسياسي الرسمي والمعارض، والمنافس. عنف خطابي وتأويلي إزاء نظائر له في المشرق العربي .

إن استمرارية موقف الجماعات الإسلامية الراديكالية من الديمقراطية والحدثة السياسية والمؤسسية - حول الدولة الحديثة دولة ما بعد الاستقلال الوطنية - حتى الآن يرجع لعدة اعتبارات يمكن إيجاز بعضها فيما يلي :

١- عدم قدرة هذه الجماعات على توسيع قاعدتها الاجتماعية والتنظيمية من حيث عدد الكوادر والأعضاء عموماً، ومن ثم عدم خضوعها للتداخل والتفاعل مع الجماعات السياسية والفكرية والنقابية الوسيطة كما في حالة مصر .

٢- عجز هذه الجماعات عن تحقيق نجاحات سياسية كبرى، فضلاً عن عدم قدرتها على تغيير جذري أو كلي أو جزئي للنظام السياسي وبنيتة وقواعد عمله، أو حتى نخبه المسيطرة وآليات تجنيدها لعناصرها، أو مصادر عملية التجنيد للنخبة الحاكمة .

٣- فشل استراتيجيات الأسلمة والتغيير السياسي من أعلى، ومن أسفل لدى الجهاد والجماعة الإسلامية .

٤- قدرة جهاز الدولة على السيطرة على عمليات العنف وتخفيض معدلاته ووتائره، وخرائطه الجيوبولتيكية الداخلية.

٥- الانكسارات التنظيمية، والتشتت والتناثر للهياكل القيادية بعد هجرة بعض الكوادر القيادية في الخارج (حالة الجماعة الإسلامية، والجهاد في مصر) سواء في أفغانستان، أو أوروبا الشمالية، أو الولايات المتحدة، مما أدى إلى تناقضات في الرؤى والأولويات، والافتئات خذ مثلاً : الخلاف حول مبادرة وقف العنف من قادة الخارج والداخل، وبين التاريخيين، وبين الأجيال التالية في خارج مصر .

٦- ظروف الهجرة، وتحالفاتها كما برز مؤخراً في حالة الأفغان العرب - بن لادن وعناصر قيادية من الجهاد المصري مثل الظواهري وأبو حفص المصري الذي قتل في الحرب الأمريكية ضد القاعدة وطالبان .. إلخ - ثم رفاعي أحمد طه أبرز قيادات الجماعة الإسلامية، ومحمد شوقي الإسلامبولي في علاقاتهما مع بعض الجماعات الأفغانية. أدت هذه الظروف الضاغطة - وأولوياتها إلى فرض ضغوط على عمليات وآليات التأويل الفقهي - السياسي إزاء الديمقراطية التي تمثل مواقف النخب المناهضة المعلنة - أيأ كان صدق الواقع - ولاسيما بعض

الجماعات الإسلامية المنافسة كالأخوان المسلمين كبرى هذه الجماعات على الإطلاق وأقدمها تاريخياً وأكثرها خبرة، وأياً كان صدق موقفها الذى ينعتة عبود الزمر بأنهم أى " الإخوان فى مجالسهم الخاصة يقولون أنهم يرفعون هذه الدعوى لمجرد التتمويه والمناورة"^(٥).

هذا الاتجاه الأيديولوجى، والفقهى - التأويلى وأهواؤه السياسية، والحركية ينطوى على إشكاليات نظرية ومفارقة، فهو يجحد ويكفر المنتجات النظرية الغربية كالديمقراطية وحقوق الإنسان عموماً تحت نعت إنها غربية وعلمانية وكافرة لدى بعضهم، فى حين أن بعض كبار قادته وكوادره الحركية، تعيش فى ظل هذا النظام ويتمتعون ببينة قانونية وحقوقية وقضائية، بل وسياسية، تعطيهـم حقوق الإقامة، واللجوء السياسى وعدم التسليم إلى دولهم لتنفيذ أحكام قضائية بعقوبات مشددة أو مغلظة كالإعدام أو الأمتغال الشاقة المؤبدة أو المؤقتة أو السجن .

ومن الملاحظ أنهم يلجأون إلى المؤسسات والآليات الديمقراطية الغربية إزاء الحكومات وأجهزة الأمن فى هذه الدول قبل أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وعلى الرغم من قيود نتجت عن بعض التغيرات بعدها إلا أن بعض الضوابط القضائية لا تزال فعالة.

ثانياً : الاتجاه القابل للديمقراطية:

يمثل هذا الاتجاه امتداداً لميراث الإصلاحية الإسلامية عموماً، أو ما يطلق عليه بعض الباحثين على سبيل التوصيف "الاتجاه اللبيرالى الإسلامى" وهو الاتجاه الانفتاحى داخل مدارس الفكر الإسلامى الحديث التى حاولت تحديث بنية تفسيرية عبر آليات للتأويل، أو تفسيرات فيولوجية لبعض النصوص، أو عبر نصوص تراثية فى الفقه من أجل إزالة بعض الالتباسات حول الإسلام ومتغيرات العصر، وذلك مع الإمام جمال الدين الأفغانى، ثم الإمام محمد عبيده، ورشيد رضا . وقد بدأ هذا الاتجاه مع رفاعة رافع الطهطاوى وشيخه مولانا حسن العطار ثم بدأت كعملية تجديد رصينة تفتح مساراتها فى فقه المعاملات من خلال إنجاز الشيخ خليفة المنيأوى واضع أول تقنين منى مصرى حديث وفق قواعد

(٥) انظر هشام مبارك ، للمرجع السابق ذكره، ص ١٢ .

المذهب المالكي^(٦) بتكليف من الخديو إسماعيل باشا، ثم مؤلف قدرى باشا رحمه الله "مرشد الحيران فى معرفة أحوال الإنسان"^(٧) المؤسس على المذهب الحنفى، وتأثراً من حيث تقييده للقواعد القانونية بمجلة الأحكام العدلية التى كانت تطبق فى المشرق العربى وكانت جزءاً من تجديدات الدولة العثمانية. من ناحية ثانية، هذا الاتجاه الإصلاحى ولاسيما الذى قاده الأستاذ الإمام محمد عبده يذهب البعض إلى أنه ميز بين النظام الثيوقراطى فى المفهوم الغربى، وبين النظام الدينى، ففى "الأول يتلقى الحاكم سلطته إما من رجال الدين أو من الحق الإلهى بوصفه ظل الله على الأرض والمقصود بهذا عند كثير من الإسلاميين يتمثل فى ادعاء شخص أو مؤسسة الحق فى تفسير الدين وفهمه مما يكسبها حقاً سياسياً ودينية على أساس ديني"^(٨). فضلاً عن كون تأميم شخص أو مؤسسة حق احتكار التفسير والتأويل الدينى يتناقض مع فكرة أن الإسلام لا توجد فيه مؤسسة تلعب أى دور فى علاقة الإنسان بخالقه وربّه سبحانه وتعالى علت قدرته وجل شأنه ، ويمكننا أن ندرج ضمن هذا الاتجاه مدرسة تدريب الشريعة فى كليات الحقوق المصرية، وهذا اتجاه تاريخى لعب دوراً هاماً ابتداءً من الشيخ أبو الفتح، والشيخ أحمد إبراهيم، والشيخ عبد الوهاب خلاف، والشيخ على الخفيف والدكتور محمد يوسف موسى الذى ذهب إلى القول، "إن مصدر السيادة هو الأمة وحدها لا الخليفة، لأنه وكيل عنها فى أمور الدين وفى إدارة شئونها حسب شريعة الله ورسوله. وهو لهذا يستمد سلطانه منها، ولها حق نصحه وتوجيهه وتقويمه

(٦) انظر فى ذلك نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف، صراع الدين والدولة فى مصر الناشر مبدولى القاهرة ١٩٨٤ ، القاهرة ، الطبعة الأولى.

(٧) قام قدرى باشا بإعداد كتاب بخصوص قواعد الوقف فى الفقه الإسلامى.

(٨) انظر د. حيدر إبراهيم على : المرجع السابق ص ١٣٠ وانظر لديه الإشارة إلى مؤلف الإمام محمد عبده "الإسلام دين العلم والمنية" ص ١٢٢ وانظر إشارة أخرى لعبده ورشيد رضا والشيخ محمود شلتوت فى موضوع نظام الحكم أو رؤية الإسلام السيامية ، تستق فى إطارها العام مع مختلف قيم الديمقراطية، كما قال الشيخان عبده ورضا عن الشورى فى تفسير المنار " انظر هويدى المرجع السابق ص ١٢٣ وانظر اشارته إلى تفسير المنار فى الهامش.

إن أساء، بل حق عزله من المنصب الذى وليه عنها باختيارها إن جد ما يوجب عزله. فيكون من المنطق أن يكون مصدر السيادة هو الموكل الأصلي، لا النائب الوكيل^(٩) هذه المدرسة تفاعلت إيجابيا مع المناخ الأكاديمي في كليات الحقوق المصرية ولاسيما في جامعة القاهرة منذ تأسيسها، ولاسيما على عدة مستويات، نوجزها فيما يلى :

١- الدراسات المقارنة مع الفقه القانوني الغربي سواء في مجال القانون العام، ولاسيما القانون الدستوري، والدولي تحديدا، ثم في مجال نظرية الالتزامات في القانون، بل في القانون الجنائي .

٢- النزعة التوفيقية بين النظريات والمفاهيم القانونية الحديثة وبين الفقه الإسلامي ومدارسه المختلفة.

٣- تأصيل الموروث الفقهي عبر التصنيف المنهجي والاصطلاحى الحديث .

٤- تجديد البنية اللغوية والاصطلاحية للفقه الإسلامى.

٥- دفع الاتجاه نحو تأليف الموسوعات الفقهية الحديثة ومنها الموسوعة المصرية - وهي موسوعة جمال عبد الناصر للفقه الإسلامى - ثم موسوعة الكويت، ... والنخ .

هذه المدرسة فى تدريس الفقه والشرعية هى جزء من تيار الإصلاحية الإسلامية حيث تأثرت أيضا بالليبرالية أو قلنقل بتعبير أكثر دقة بالنظام شبه الليبرالى فى الحالة المصرية، واستطاعت أن تواكب مناظراتها ومتطلباتها الفكرية والفقهية. من ناحية أخرى كانت جهود الشيخ مصطفى المراغى، وإنجازات واجتهادات أستاذنا الإمام الأكبر - العالم الفقيه المجتهد - العليخ محمود ثلثتوا وضحة فى رفع الالتباسات حول موقف الإسلام من قضايا عصرية عديدة^(١٠) من خلال تفسيرات فقهية تجديدية.

(٩) انظر هذا رأى فى د. محمد يوسف موسى، نظام الحكم فى الإسلام ص ١٢٤ ومشار إليه فى فهمي هويدى م. س. ز ص ١٠٤.

(١٠) انظر مؤلفاته وعلى رأسها الإسلام عقيدة وشرعية، والفتاوى، ومن وتوجيهات الإسلام .

نستطيع أن نقول مع البعض أن التعامل الإسلامي مع التجربة الديمقراطية انطلق في الأساس من التصالح معها، وإن ذلك حدث في طور الاشتباك مع الغرب الاستعماري^(١١).

التغير الذي حدث فيما بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ في مصر أحدث عدداً من التغيرات يمكن إيجازها فيما يلي :

١ - الخصومة العنيفة بين جماعة الإخوان والثورة والتوظيف المتبادل للعنف والدين في السياسة المصرية المعارضة للنظام مما أدى إلى التأثير على تطور الموقف الإصلاحى.

٢ - انقطاع التجربة السياسية المصرية الليبرالية، سواء كمؤسسات وقيم وثقافة سياسية، والأهم حرية التفكير والتعبير والاجتهاد. إذ ترتب على إعلان الأيديولوجية الناصرية وتأسيس الدولة التعبوية والتسلطية استبعاد القوى والأحزاب والأفكار الليبرالية لصالح القوى المؤيدة للسلطة السياسية الشمولية، وانتزاع الدين ليلعب أدوراً عديدة في السياسة الناصرية، كمصدر للشرعية السياسية، وكأداة للتبرير السياسى وللتعبئة، ثم استمرت هذه الأنوار والوظائف في عهد الرئيس الراحل محمد أنور السادات مع إضافة وظيفة استخدام الدين كأداة في إحداث التوازن السياسى مع القوى السياسية المعارضة للنظام كالناصرين والماركسيين، من خلال السند الدينى لخطابه السياسى، ثم من خلال تحالفه مع الإخوان وتوظيفه لأدوات المؤسسة الدينية الرسمية فى عملية إزاحاته واستبعاده للقوى الأخرى، حتى أزمة سبتمبر ١٩٨١، واغتيال الرئيس فى أكتوبر ١٩٨١.

٣ - العلاقة بين الدولة المصرية والثقافة والمتقنين فى المرحلة التعبوية أدت إلى إنتاج المثقف العسكريتارى بتعبير أدونيس، ثم الفقيه العسكريتارى أو الواعظ التعبوى، ورجل الفقه التعبوى ، الأمر الذى أحدث توظيفاً وتكيفاً للعقل الدينى فى غالبه مع استثناءات محدودة من الدور التأسيسى الاجتهادى، والتوفيقى بين النقل والعقل والموروث والحديث، بين النص والعصر عبر آليات التفسير والتأويل، إلى الدور

(١١) فهى هويدى، الاسلام والديمقراطية، م.م.ذ. ص ١٢٤ .

التبريري والتسويغي لخطاب التسلطية الرسمية، ثم إلى أنماط شمولية وتسلطية معارضة على أساس ديني .

٤ - انفجار الخريطة الإسلامية السياسية في عالمنا العربي، ومصر كظواهر احتجاج ديني عنيفة مادية، ورمزية إزاء ظواهر الحرمان الاجتماعي، والهوية، والهزائم السياسية.... الخ^(١٢) ، أدى إلى إنتاج أيديولوجيات دينية إسلامية تتاهض الأيديولوجيات الحديثة، بل والدولة القومية ذاتها من خلال جدد لشرعياتها، وأفكارها وقوانينها، ومؤسساتها مما أحدث قطيعة مع اتجاه التجديد، والتوفيق الإصلاحي .

٥ - تأثرت بعض المؤسسات الدينية الرسمية المعتدلة بمناخ التشدد الديني السائد في المجتمع من حيث العنف المادي والأيديولوجي والرمزي، مما أدى إلى ظهور نمط من المحافظة السلفية في التفسير، ونزوع سجالى من البعض مع المنظومات السياسية أو القانونية الحديثة. اتجه بعض الإسلاميين في هذا السياق من المحافظة والتشدد الديني إلى نقد الاتجاهات الإصلاحية الإسلامية التي ظهرت في المرحلة شبه الليبرالية في مصر .

فى ظل هذه الأجواء الصدامية والعنيفة، ساد اتجاه رفض الديمقراطية الغربية، والقيم التي تتطوى عليها من ناحية. إلا أن وفاة الرئيس محمد أنور السادات، ثم بروز اتجاه سياسى للدولة المصرية تمثل فى النزعة إلى دمج نسبى لعناصر إسلامية داخل بنية النظام السياسى ومؤسساته من خلال السماح لكوادر الإخوان بالترشيح فى انتخابات البرلمان عبر تحالفاته مع حزب الوفد ٨٤ ، ثم مع حزبى العمل والأحرار فيما بعد، وترتب على ذلك دخول بعض كوادرهم للبرلمان المصرى .

(١٢) انظر فى ذلك مؤلفاتنا : المصحف والسيف، السابق ذكره، انظر أيضاً: "الوجه القناع": لحركة الإسلامية والعنف والتطبيع" ميشات: للدراسات والنشر القاهرة ١٩٩٥ ، وانظر أيضاً "النص والرمالصل الإسلام السياسى والأقباط وأزمة الدولة الحديثة فى مصر" الناشر دار النهار بيروت ١٩٩٧ . وانظر مؤلفنا (بالإنجليزية) "العنف المحجب : الأصولية الإسلامية فى السياسة المصرية فى التسعينيات" ميشات للدراسات والنشر القاهرة ١٩٩٥ .

أدت سياسة الدمج الجزئى إلى نمطين من الاستجابة يمكن لنا
رصدتهما فيما يلى :

١- تطوّر فى موقف الإخوان تمثّل فى دخول اللعبة السياسية،
سواء من زاوية القبول النظرى بالديمقراطية والتعددية السياسية، أو
المنافسة السياسية كما يذهب البعض .

٢- رفضت بعض الجماعات الإسلامية السياسية النظام
الديموقراطى والتعددية الحزبية والسياسية، وذلك تأسيساً على تفسيرات
دينية تقليدية لمفاهيم للحاكمية لله ، وحزب الله وحزب الشيطان على نحو
ما ظهر فى أدبيات الجماعة الإسلامية، التى هاجمت مشاركة الإخوان
المسلمين فى انتخابات مجلس الشعب عام ١٩٨٤ . إن مرحلة الثمانينيات
فى مصر شهدت عدة استراتيجيات من جماعة الإخوان إزاء التعامل مع
نظام التعددية الحزبية، والمقرطة من أعلى :

أولاهما: الانخراط فى التحالفات السياسية مع أحزاب معارضة
للوصول إلى البرلمان فى ظل نظام القائمة النسبية المقيدة .

ثانيتهما : الأسلمة من الوسط، عبر الانخراط فى المؤسسات
الوسطية كالنقابات المهنية الأساسية كالمهندسين، والأطباء، والصيدالة،
والمحامين ثم نواذى أعضاء هيئات التدريس بالجامعات المصرية. وتمكن
الجماعة من تحقيق أغلبية فيها إلى أن تصدّت الدولة لهم فى عقد
التسعينيات فى ظل تصاعد عنف الجماعات الراديكالية، ثم فرض
الحراسات على النقابات^(١٣).

ثالثتها : إصدار الجماعة مجموعة من البيانات السياسية إزاء
قضايا المرأة، والتعددية السياسية، والمواطنة، تشكل هذه البيانات نمطاً
للتكيف السياسى الفكرى إزاء المتغيرات السياسية والدولية فى المجتمع
المصرى وهو ما يشير إلى أن الجماعة وجدت أن هناك ضرورة لإعلان
مواقفها إزاء هذه القضايا الهامة والملحة فى الساحة السياسية^(١٤).

(١٣) انظر نبيل عبد الفتاح : الوجه وللقناع، للمرجع سبق ذكره من ٨٧ إلى ص ٩٧ ،
ونبيل عبد الفتاح "رئيس تحرير"، وآخرون : تقرير الحالة الدينية فى مصر، مركز
الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، عامى ١٩٩٦، ١٩٩٧ .

(١٤) انظر فى ذلك "الإخوان المسلمون" للمرأة المسلمة فى المجتمع المسلم الشورى وتعدّد
الأحزاب" القاهرة ، مارس ١٩٩٤ .

من أهم ما جاء في شأن الثورى أن : أمر المسلمين شورى بينهم، فهم يتشاورون فى أمورهم العامة والخاصة لإقامة العدل وتنفيذ حكم الله وتحقيق مصالح المسلمين، وحتى لا يستبد فرد أو فئة من الناس بالتصرف فى أمر نعم به البلوى وتتأثر به مصالح الغالبية من الشعب المسلم. ومفهوم ذلك أن الأمة هى مصدر السلطات، فهى التى تولى من تثق فى دينه وأمانته وخبرته وعلمه ومواهبه وكفائته ما تحدده له من أمور ليقوم عليها بالعدل والإحسان والإنصاف^(١٥) ويضيف البيان أن الأمة لابد أن يكون لها دستور مكتوب، تضعه وتتفق عليه تأخذه من نصوص الشريعة الغراء، ثم من مراجعها وغاياتها وقواعدها الكلية فيتضمن ما يحقق توازنا بين اختصاص مختلف المؤسسات التى تدير الدولة حتى لا يطفئ بعضها على الآخر أو يستبد بالأمر دون الباقين^(١٦).

ويتضمن هذا الدستور من منظور للجماعة " مايصون ويحفظ الحريات العامة والخاصة لكل الناس من المسلمين وغير المسلمين، ويجعل الحكم شورى استمداً من سلطة الأمة ويحدد مسئولية الحكام أمام الشعب وكيفية محاسبتهم وتصويبهم، وتقويم اعوجاجهم بطريقة سلمية ناجحة إذا ما قصرُوا وإيدالهم إذا لزم الأمر، وهذا يقتضى وجود مجلس نيابى له سلطات تشريعية ورقابية ذات فعالية تتمثل فيه الإرادة الشعبية الحقيقية نتيجة انتخابات حرة ونزيهة وتكون قراراته ملزمة. ويضيف البيان - أن رئيس الدولة ماهو إلا وكيل عن الشعب - إنه يجب أن تكون رئاسة الدولة لمدة محددة، ولا يجوز تجديدها لأمد محدد، وذلك ضماناً لعدم الطغيان^(١٧). يذهب الإخوان فى بيانهم " إننا نؤمن بتعدد الأحزاب فى المجتمع الإسلامى، وأنه لا حاجة لأن تصنع السلطة قيوداً من جانبها على تكوين ونشاط الجماعات أو الأحزاب السياسية، وإنما يترك لكل فئة أن تعلن ما تدعو إليه وتوضح منهجها ومادامت الشريعة الإسلامية هى الدستور الأسمى، وهى القانون الذى يطبقه قضاء مستقل محصن بعيداً

(١٥) البيان، السابق ذكره ص ٣١.

(١٦) البيان. سابق ذكره ص ٣٦ .

(١٧) البيان م. م. ذ ص ٣٧ .

عن أى سلطة أو جهة^(١٨). ويرتب البيان على ذلك نتيجة مفادها أن قبول تعدد الأحزاب فى المجتمع الإسلامى على النحو الذى أسلفناه يتضمن قبول تداول السلطة بين الجماعات والأحزاب السياسية وذلك عن طريق انتخابات دورية^(١٩). وفى ٣٠ أبريل ١٩٩٥ أصدرت الجماعة بياناً هاماً تناول مسألة المواطنة وقضية الدين والسياسة وحقوق الإنسان والعمل السلمى واستنكار الإرهاب بخصوص المواطنة حيث أشار إلى أن موقفهم من "إخواننا المسيحيين فى مصر والعالم العربى موقف واضح وقديم ومعروف، لهم مالنا وعليهم ما علينا وهم شركاء فى الوطن والشريعة الإسلامية هى الدستور الأسمى بتعبير الجماعة، والقانون الذى يطبقه قضاء مستقل ومحصن"، هذه التحوطات والضوابط تكشف عن أن الجماعة تخشى أيضاً على مسألة تماسكها الداخلى إزاء أية تصدعات أو تناقضات قد تل فى كيانها من جراء الاقتراب من القوى والأحزاب السياسية الأخرى فى القبول بمفاهيم غريبة.

٣- أخذ الإخوان بمفهوم فصل وتوازن السلطات فى عمومها وبقدر من الغموض النسبى .

٤- إن الجماعة فى وثيقة "بيان للناس"، أخذت بمفهوم المواطنة ثم تراجعت عنه فى تصريحات المرشد العام الخامس الأستاذ/ مصطفى مشهور لجريدة "الأهرام ويكلى" حيث عاد إلى نموذج ومفاهيم أهل الذمة التاريخى كإطار يحكم العلاقة مع الأقباط والمسيحيين عموماً، وهو ما شكل ردود أفعال عديدة أدت إلى تراجع القول أن ما نقل عنه غير دقيق، إلا أن الجريدة أكدت أن ما نشرته موثق صوتياً فى شريط تسجيل للحوار الذى جرى معه. هذا الموقف وردود الفعل وتراجع المرشد كشف عن قوة الاتجاه ضد التمييز على أساس دينى، ومن ناحية أخرى، عن عودة التشكك فى بيانات الإخوان والتساؤل عما إذا كانت بمثابة مناورات سياسية، أم مواقف جديدة .

٥- إن الإخوان المسلمين لا يزالون فى منطقة فكرية وفقهية تدور حول مفهوم الشورى مع إشارات متعددة نحو بعض آليات الديمقراطية

(١٨) للمرجع السابق ص ٣٨ .

(١٩) البيان السابق ذكره ص ٣٩ .

الغربية هنا لابد من الإشارة إلى نزعة إخوانية - ومعهم قوى إسلامية أخرى - تذهب إلى القبول بآليات النظام الديمقراطي، كالانتخابات، وتداول السلطة والتعدد الحزبي، والدستور المكتوب، وفصل السلطات واستقلالها لدى بعضهم إلا أن ذلك يهدف الوصول إلى السلطة لمرّة واحدة. ثم فصل الآليات، والأشكال المؤسسية عن الفلسفة والأنساق القيمية والثقافة السياسية المدنية، والحريات العامة... الخ

٦- أدت تطورات المواجهة بين الدولة المصرية والحركة الإسلامية عموماً إلى مزيد من مناورات الجماعة، وامتصاصها للصدمات ثم ظهرت محاولة حزب الوسط، من عناصر تنتمي إلى جيل الوسط في الجماعة، الذي قدم برنامجاً حزبياً وسطياً، ويجمع ويؤلف بين عدد من الأفكار المتداولة في ساحة إنتاج الأفكار السياسية بين الليبرالية ومشروعها الحر، ومن الناصرية، وأخرى من موروث الأفكار من الإخوان وبعض الأفكار الوطنية المصرية هو مشروع تأليف من كتابات بعض المفكرين المصريين كطارق البشري، وسليم العوا، ومحمد حسنين هيكل، وسعيد السنجار، ووليم سليمان قلادة... الخ. على الرغم من تناقضات بنائية وإشكاليات مفاهيمية بين هذه الأفكار جميعاً^(٢٠). إلا أن هذا البرنامج أياً كانت جوانب المناورة، التي تحولت إلى خلافات بين عناصره القيادية، وبين قيادات الجماعة من جيل الأباء يشكل نقطة متقدمة في تفكير أجيال حركية جديدة من الحركة الإسلامية، ويعكس القبول بالديمقراطية والتعددية الحزبية وحقوق الإنسان مع ضوابط الخاصة بنظام الشريعة، أو إشارات إلى مفهوم الثوري.

٧- المبادرات المختلفة لوقف العنف من القادة التاريخية للجماعات الإسلامية الراديكالية التي تقدموا بها جاءت بعد انخفاض معدلات العنف ذي الوجوه الدينية والطائفية في مصر، وقدرة جهاز الدولة على ضبط وتأثره وإيقاعاته. إلا أن ذلك لم يؤد إلى تغيير في

(٢٠) انظر نبيل عبد الفتاح "الإخوان والحكومة : من سياسة تكسير النظام إلى المناورة السياسية" جريدة الوجد، ١٨ يناير ١٩٩٦، ص ١١. وانظر نبيل عبد الفتاح (رئيس تحرير) وآخرون، تقرير الحالة الدينية في مصر، مركز للدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٩٧

أفكار الجماعات الإسلامية الراديكالية، الجهاد، والجماعة الإسلامية من الديمقراطية الحديثة، والدولة القومية... الخ.

٨- إن ضبط معدلات العنف من قبل جهاز الدولة الأمنى فضلاً عن آثار العولمة في مجالات التنميق الأمنى بعد الانفجارات في سفارتي الولايات المتحدة في إفريقيا^(٢١)، وتسليم كوادر إسلامية مطلوبة للسلطات أدى هذا إلى تنشيط تفكير بعض العناصر التي انتمت إلى الجماعة الإسلامية في مرحلة ما إلى التقدم بحزب الشريعة. يأخذ مشروع الحزب بالتعددية الحزبية، إلا أنه لا يزال يضع ذلك في إطار ضابط أساسى هو تطبيق الشريعة الإسلامية، ومن ثم يركز على الآليات الديمقراطية، أما القيم والأطر الثقافية والاجتماعية للديمقراطية، فلا تزال غائبة أو غائبة في هذا الإطار.

٩- شكلت الهجمات الإرهابية في ١١ سبتمبر ٢٠٠١ في نيويورك وواشنطن، نقطة تحول في عمليات المواجهة العولمية للجماعات الدينية الراديكالية التي تقوم بعمليات إرهابية، وعلى رأسها تنظيم القاعدة الذى يقوده المنشق السعودى أسامة بن لادن، ومحالفه من تنظيم الجهاد المصرى بقيادة أيمن الظواهرى، وجماعة طالبان الأفغانية بقيادة الملا عمر.

إن قيادة الولايات المتحدة للتحالف الدولى ضد الإرهاب في أفغانستان، ومحاولة تفكيك تنظيم القاعدة، وجماعة طالبان الأفغانية، واحتمالات شمول العمليات لمناطق أخرى في المنطقة العربية، والانتقادات الموجهة للإسلام كديانة، والتوظيف السياسى من قبل بعض المنظمات الإسلامية، يشير إلى سياسات جديدة أمريكية وغربية ومن دول عربية وإسلامية للتعامل مع الإسلام السياسى وجماعاته الراديكالية، والمؤسسات الدينية الرسمية والأهلية في المستقبل من السنوات.

(٢١) شكل الهجوم على سفارتي للولايات المتحدة في نيروبي، ودار السلام، بدايات تبلور ظاهرة عولمة الحركة الإسلامية الراديكالية، والتي برزت وبوضوح في أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وما بعد من أحداث في معبد جربة لليهودى بتونس وبالي، ومومباسا، والكويت، وضرب السفينة الفرنسية بالقرب من شواطئ اليمن.

خاتمة: الفكر الإسلامي والديمقراطية :

نستطيع القول إن هناك حركة لا يمكن إغفالها حول الموقف من الديمقراطية، يمكن لنا رصدتها في كتابات حديثة نسبياً، تحاول استعادة بعض المناحي الإصلاحية في الفكر الإسلامي الحديث، من أبرز معالم هذا الاتجاه ما يلي :

١ - موقف الشيخ د/ يوسف القرضاوى :

يذهب الشيخ للقرضاوى الى أن الغريب أن بعض الناس يصف الديمقراطية " بأنها فكر صراح، أو كفر بواح، وهو لم يعرفها معرفة جيدة، تنفذ إلى جوهرها، وتخلص إلى لبائها، بغض النظر عن الصورة والعنوان، وإنه من القواعد المألوفة لدى علمائنا السابقين : إن الحكم على الشيء فرع من تصوره، فمن حكم على شيء يجهله فحكمه خاطئ" (٢٢) يرى الشيخ يوسف القرضاوى أن جوهر الديمقراطية يتفق مع الإسلام حيث يذهب إلى " أن الذى يتأمل جوهر الديمقراطية يجد أنه من صميم الإسلام، فهو ينكر أن يؤم الناس فى الصلاة من يكرهونه، ولا يرضون عنه، وفى الحديث: "ثلاثة لا ترتفع صلاتهم فوق رؤوسهم شبراً" وذكر أولهم " رجل أم قوما وهم له كارهون .." وإذا كان هذا فى الصلاة فكيف فى أمور الحياة والسياسة ؟ وفى الحديث الصحيح : " خيار أئمتكم - أى حكامكم : الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم - أى تدعون لهم - ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم : الذين يبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنولهم ويلعنونكم " (٢٣) ويوصل صاحب هذا الرأى موقفه بالنصوص والأحاديث، ويخلص إلى أن الإسلام قد سبق الديمقراطية بتقرير القواعد التى يقوم عليها جوهرها، ولكنه ترك التفاصيل لاجتهاد المسلمين، وفق أصول دينهم، ومصالح دنياهم ، وتطور حياتهم بحسب الزمان والمكان، وتجدد أحوال الإنسان (٢٤) ثم يرى أن " ومن القواعد الشرعية المقررة : أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأن المقاصد الشرعية المطلوبة

(٢٢) د. يوسف القرضاوى، من فقه الدولة فى الإسلام، دار الشروق، الطبعة الأولى ١٩٩٧ ص ١٣١ .

(٢٣) د. يوسف القرضاوى ، المرجع سالف الذكر ، ص ١٣٢ .

(٢٤) د. يوسف القرضاوى، المرجع سالف الذكر ، ص ١٣٧ .

إذا لقيت لها وسيلة لتحقيقها، أخذت هذه الوسيلة حكم ذلك المقصد ولا يوجد شرعاً ما يمنع من اقتباس فكرة نظرية أو حل عملي، من غير المسلمين، فقد أخذ النبي (صلمع) في غزوة الأحزاب بفكرة " حفر الخندق " وهو من أساليب الفرس. واستفاد من أسرى المشركين في بدر " ممن يعرفون القراءة والكتابة " في تعليم أولاد المسلمين الكتابة، برغم شركهم، فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها^(٢٥) ..

يرتب الشيخ القرضاوى على ما سبق من حجج فتاواه ويذهب إلى أن " ومن هنا نأخذ من الديمقراطية : أساليبها وآلياتها و ضماناتها التي ثلاثئنا، ولنا حق التحوير والتعديل فيها، ولا نأخذ فلسفتها، التي يمكن أن تحلل الحرام أو تحرم الحلال، أو تسقط الفرائض"^(٢٦).

يمكننا أن نلاحظ على بحث وفتوى القرضاوى، أن القبول هنا بالآليات وإسقاط الأطر الفلسفية والقيمية والثقافية التي تتأسس عليها الديمقراطية الغربية. وهو هنا أقرب إلى هذا الرأي السائد لدى الإخوان المسلمين، نظراً لانتمائه لهم في الماضي، وقربه منهم في الحاضر .

٢- أحمد كمال أبو المجد، وصحبه من مصدرى بيان رؤية إسلامية معاصرة، إعلان مبادئ.

ذهب في الطبعة الثانية من الإعلان إلى القول أن " والشورى في الأمر خير من الاستبداد بالرأى... وأن الديمقراطية التي تلوذ بها شعوب الدنيا المعاصرة من جحيم الاستبداد ولعنة الفوضى هي خير صيغة لاتخاذ القرارات حين تتعدد الرؤى ويختلف الرأي، ويحتاج الأمر في ظل هذا التعدد والاختلاف إلى موقف واحد تلتزم به الجماعة وينزل عنده الجميع .. إن تربية الجيل على قواعد العمل الجماعى المنظم وإقامة أمرهم على قاعدة احترام حقوق الغير وحرياته .. من شأنه أن يضع أقدام هذا الجيل على أصول الحوار ومناهج التعايش عند الاختلاف"^(٢٧) .

(٢٥) د. يوسف القرضاوى، المرجع السابق ، ص ١٣٧ ، ١٣٨ .

(٢٦) د. يوسف القرضاوى تم من، ص ١٣٨.

(٢٧) د. أحمد كمال أبو المجد ، رؤية إسلامية، معاصرة، إعلان مبادئ، ص ٨، ٩ مقدمة الطبعة الثانية، دار الشروق ، القاهرة ١٩٩٢.

إن هذا الاتجاه يشكل وسطية إسلامية تحاول وصل ما انقطع في تقاليد الإسلام السنن في مصر، سواء من الأزهرين، ومدرسة القضاء الشرعي - أحمد أمين مثالا لها والدرامة وبعض خريجي أقسام الشريعة والأصول فيها، وأقسام الشريعة في كليات الحقوق، وبعض المتقنين المسلمين عموما، وتمثل هذا الاتجاه خلال ربع القرن الأخير في مجلة المسلم المعاصر، ومن أبرزهم د. جمال الدين عطية، وأحمد كمال أبو المجد، والمرحوم الأستاذ عبد الحليم أبو شقة المحامي، ود. يوسف القرضاوي ود. إسماعيل الفاروقي، ود. كمال إمام، وصحبه. غير أن هذا الاتجاه حجب إطلاق النار من القوى الراديكالية، والدولة وصخب الإخوان المسلمين، وعناصر عديدة اهتمت بالخطاب الديني العنيف رمزياً وسياسياً لإيجاد مكانة في الحياة العامة، وحيز في المجال العام عبر آليات التكفير، ودعاوى الحسبة واللجوء إلى القضاء إزاء خصومهم في الرأي (٢٨).

ويمكن القول أن موقف أبي المجد يمكن لنا استخلاصه في شأن المواقف الديمقراطية في قوله أن "جوهر الديمقراطية" المعروفة مقبول في الإسلام، ولكن سلطة الأغلبية "ليست مطلقة" (٢٩). وهو في ذلك يذهب إلى القول: إذا كانت الشورى كمبدأ عام مطلوبة في الإسلام بإجماع أهل العلم لقوله تعالى: "وأمرهم شورى بينهم" (الشورى ٣٨) وقوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم:

"فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر" (آل عمران)

فإن وضع السلطة كلها في يد حاكم فرد لا يمكن أن يكون دخلياً في نطاق

(٢٨) انظر في ذلك مجلدات مجلة المسلم المعاصر، ولا سيما العدد الأخير الصادر بمناسبة مرور ٢٥ سنة على إصدارها، والتقويمات المختلفة لدورها، وانظر الجزء الأول من البيان الجديد الخاص بالحركة الإسلامية الذي أصدره د. أحمد كمال أبو المجد، المسلم المعاصر أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر ١٩٩٩.

(٢٩) د. أحمد كمال أبو المجد، التجديد والفكر السياسي الإسلامي. منهجاً وتطبيقاً في د. لور عبد الملك، ود. خلدون حسن النقيب (محرران)، وآخرون، الإبداع والفكر الذاتي في العالم العربي، ص ١٠٩، الناشر جامعة الأمم المتحدة، والهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٤.

ما يقبله الإسلام، ولهذا وجدنا الإمام محمد عبيد يقول صراحة أن " تصرف الواحد في المجموع ممنوع شرعاً " (٣٠) ويذهب إلى المقارنة بين الديمقراطية والشورى التي تتمثل في " أن السلطة التشريعية في الديمقراطية الغربية سلطة مطلقة، بينما في التصور الإسلامي مطلقة في نطاق ومقيدة في نطاق آخر. فحيثما وجد للنص التشريعي القطعي فلا موضع لاجتهاد فردى أو جماعى إلا أن يكون اجتهادا في التطبيق والتفسير وفى كيفية إنزال حكم القاعدة الملزمة على الوقائع المتجددة والظروف المتغيرة " (٣١). لاشك أن وضع للديمقراطية في إطار ضوابط الشريعة، والشورى هو من قبيل التحفظات التي هدفها إثبات أن هذه الآراء لازالت داخل حدود الفقه الإسلامى ، والفكر السياسى الإسلامى، إزاء الآراء المغالية والرافضة للتجديد فى الفكر الدينى التى تشكل ضغطاً مكثفاً إزاء محاولات التفسير والتأويل الدينى التى يحاول البعض أن يقوم بها لمواجهة أسئلة العصر وتحدياته عبر النص.

نظرة ختامية :

١- ثمة من يرى من الباحثين - ومعه حق - فى أن " الحديث عن الديمقراطية فى ثقافة الإسلاميين السياسية موجود، ولكنه لا يرقى لمستوى الخطاب بالمعنى السوسولوجى للكلمة " (٣٢) وأنها لا تزال تعتبر قضية ضمن عشرات القضايا لا أكثر، وليست هى القضية الأم، وهناك شكوك عقديّة ما تزال تحوم حولها، وبخاصة سقفاها التشريعى، وثمة تهمة دائمة لها بأنها مستورد غريب وم سوى ذلك من العوائق الفكرية " (٣٣) وأن العائق الأساسى الفعلى فى وجه تبنى الإسلاميين لها، أن معالجتهم لها وتأييدهم الحقيقى لها، ودعوتهم إلى إنجازها، كل ذلك يقع فى دائرة " الكلام الديمقراطى " وليس الخطاب الديمقراطى، وأن الأول يدور فى حقل التعبير عن القناعة والمناورة بها.

(٣٠) د. أحمد كمال أبو المجد ، المرجع السابق ص ١١١ ، ١١٢ .

(٣١) خالد الحروب ، الإسلاميون ومساءلة الديمقراطية : من الحديث إلى الخطاب ، ص

١٤ مجلة ابواب عدد ٢٣ شتاء ٢٠٠٠ للنشر، دار الساقي، لندن . بيروت.

(٣٢) خالد الحروب ، المرجع السابق ، ص ١٥ .

(٣٣) خالد الحروب ، م من ذ ص ١٦ .

٢- أما الخطاب للديمقراطى فى نظر صاحب هذا الرأى يعنى نفاذ القناعات الديمقراطية إلى عمق الثقافة السياسية، ووجود آليات تفسيرية لإنجازها^(٣٤) إلا أن ضعف وغياب الثقافة السياسية الديمقراطية داخل غالب الأطر التنظيمية الإسلامية، فمرجه أن تكوين غالب هذه الأحزاب - فى إطار نظام الحجب عن الشرعية، وآلياته - تسيطر عليه الطبيعة الهرمية، والانضباط التنظيمى الصارم، ومبدأ الطاعة والولاء من المستوى الأدنى للأعلى، أو سيطرة البنية التنظيمية العنقودية حيث الطاعة والولاء الصارم هى سيدة التنظيمات الراديكالية كالجهاد والجماعة الإسلامية، ومن ناحية أخرى، فالديمقراطية، تكاد تكون غائبة فى إصدار القرارات، وفى تفسير الأحزاب السياسية المصرية الأخرى على اختلاف أيديولوجياتها. نحن إزاء ثقافة تسلطية متداخلة فى البناء الاجتماعى والسياسى والقيى ولا تزال لها فعالية فى ظل سلفية فكرية سياسية، وجمود جيلى فى قمة هذه الأحزاب السياسية جميعها، فما بالنا بالجماعات الإسلامية السياسية على اختلافها.

٣- إن الغموض فى العلاقة بين الشورى والديمقراطية لدى بعضهم سواء من حيث اعتبارهما مختلفين، أو توسيع الأولى لاحتواء الثانية، وإخضاعها لتفسيرات كل جماعة أو مفكر لها، جعل البعض الآخر يذهب إلى أن مفاهيم الشورى وأهل الحل والعقد، كلها مفاهيم ضد النموذج الديمقراطى كله، ولا تتناسب مع تعقد المجتمعات الحديثة وأن الشورى شئ والديمقراطية شئ آخر تماماً^(٣٥) وفى هذا الإطار يبدو أن الاتجاه الذى كان يدمج بين الشورى والديمقراطية فى محاولة لرفع التناقض بين المفهومين، وأشكالهما كمدخل توفيقى للقبول بالديمقراطية قد خففت لصالح اتجاه أصولى ينزع نحو إثارة التعارضات مع الديمقراطية.^(٣٦)

(٣٤) خالد الحروب ، المرجع السابق ذكره، ص ١٦ .

(٣٥) انظر هذه الوجهة من النظر فى مؤلفنا "النص والرصاص : الإسلام السياسى والأكباط، وأزمات الدولة الحديثة فى مصر"، دار النهار بيروت ١٩٩٨ ص ٢٦٠، ٢٦١.

(٣٦) انظر نبيل عبد الفتاح ، المرجع السابق، ص ٢٦١، ٢٦٢ .

٤- أياً ما كان الأمر يبدو من المغالاة - إعادة إنتاج وترداد - القول الذى يسود فى بعض الأحيان - لدى بعض الباحثين والسياسيين - ويرى أن الفكر الإسلامى الحديث قد توقف تماماً، عن محاولاته فى إيجاد توافقات نسبية مع الديمقراطية، والثقافة السياسية الحديثة .

إذ الثابت أن هناك لجوءاً إلى الآلة النظرية الدستورية والسياسية الغربية فى نظرية الدولة، وتوظيفها فى التنظير لنظرية الدولة فى الإسلام. من ناحية ثانية، إن الاتجاه الوسطى، يتحرك ولكن ببطء إزاء استكمال مسيرة الإصلاح الفقهى، البعض طالب بتجديد أصول الفقه من كبار المنظرين المعاصرين للحركات الإسلامية، ولكن ضرورات السياسة والسلطة حالت دون التجديد نظرياً، وتقديم اجتهادات حاسمة، فضلاً عن أن الممارسة السياسية لم تؤكد على صدقية هذا الاجتهاد كما فى حالة السودان مثلاً ، أو موقف جيل الأباء داخل جماعة الإخوان المسلمين من مبادرة حزب الوسط.

٥- ساهم صخب العنف ذى للتبريرات الدينية، فى إثارة الضباب حول الاتجاه الوسطى فى الفكر الإسلامى، مما ساهم فى خلق حالة تخوف من اجتهادات قد توصف بخروجها عن الدين، بل على ملة المسلمين من قبل بعض عناصر الغلو فى الفكر والحركة الإسلامية.

٦- إن أسئلة الديمقراطية، والحدثة السياسية والمؤسسية والقانونية، لاتزال قائمة، وثمة إغفال للأبعاد التاريخية المتمثلة فى أن هذه النماذج لم تكن هبة من الحكام، وإنما تعبيراً عن كفاح شعوب، وطبقات اجتماعية وإبداعات فكرية، وتغير فى شروط الحياة، والثقافة ، والفكر الدينى، والقانون أدت إلى تأسيس النموذج وتطوره فى إطار نموذج الدولة - الأمة فى ظل الرأسمالية الغربية وتطوراتها وأطوارها.

٧- إن مفهوم الدولة - الأمة يتغير الآن فى مكوناته بفعل العولمة، سواء فى مفاهيم السيادة، والاستقلال القومى بمعناه الذى عرفته النظم القانونية والسياسية فى إطار الرأسمالية الغربية وتحولاتها الآن فى طور الكونية، وفى ظل ثورة المعلومات والاتصالات الجبراة والهادرة بالتجديدات والأفكار حيث يبدو كل ما نعرفه من مفاهيم ونظريات ونماذج يتحول ويتغير.

٨- الديمقراطية ونماذجها تطرح أسئلتها وأجوبتها لدينا قبولاً ورفضاً، هجاء ومدحاً في إطار الدولة القومية، والسؤال أين هي في إطار العولمة وسقوط الحواجز لا يطرح الخطاب الإسلامي والعلماني الأسئلة الجديدة ! ثمة إجابات عديدة بلا أسئلة في مصر والمشرق العربي . أما انهيار أنظمة الرقابة السياسية والدينية والاجتماعية ... الخ ، مع ثورة الاتصالات فلا تزال غائبة في الخطابات السياسية والدينية الرسمية وبعض المعارضة . أما المجال العام القومي المحاصر، والذي يستبدل بمجال عام قومي يكاد يفلت من السيطرة الرقابية ويرaug معها عبر شبكة الإنترنت، والتليفون المحمول وجيله الثالث، أو المجال العام الإنترنتي الكونسي، الإنترنتي الكوني ، وتأثيراته الكبرى، فلا يزال يواجه بخطاب قديم، يعيد إنتاج أسئلة غادرتنا وشعارات عديدة معها .

الدولة القومية تتغير بوتائر عالية، وأسئلتنا غائبة، وليس لدينا سوى اليقين بالإجابات القديمة عن أسئلة ، وعالم غادرنا .

الفصل الرابع

الإخوان المسلمون والانتخابات البرلمانية

لعام ٢٠٠٠

أود بدءاً أن أشير إلى عدد من الملاحظات الأولية الوجيزة كمدخل لتناول أداء جماعة الإخوان المسلمين في الانتخابات البرلمانية الأخيرة وذلك على النحو التالي: إن تقويم الأداء الحركي والتنظيمي لجماعة الإخوان، في انتخابات ٢٠٠٠ لا يمكن فصله أو اجتزاؤه عن مجمل نشاط الجماعة، والقيود العديدة التي يفرضها وضعها كإحدى القوي المحجوبة عن الشرعية القانونية، فضلاً عن تراثها في النفاذ فيما وراء عوائق التمثيل السياسي والقانوني لاعتبارات عديدة، منها التسامح السياسي النسبي لصفوة الحكم السياسية ولحساباتها بين الحين والآخر من السماح بتجلياتها السياسية مع بعض الأحزاب السياسية كالوقد، والعمل، أو كمستقلين مع الاحتفاظ بوضعها للآخرين من وجهة النظر القانونية، والأمنية ليسهل التعامل معها، ومن ثم فلن يقتصر بتقويمنا لأداء الجماعة على وقائع انتخابات ٢٠٠٠ التي بدأت عملياتها السياسية والأمنية قبلها سواء من الجماعة والأحرار، أو من الدولة وأجهزتها السياسية والإدارية والأمنية. إن إمكانية الاستفادة من نجاحات الجماعة في الواقع من قبل جماعات سياسية علمانية - أو شبه علمانية - ومن قوي سياسية مختلفة، أمر من الصعوبة بمكان نظراً لخصوصية الجماعة وتاريخها، ومهارات قادتها وأعضائها، فضلاً عن قدرتها التنظيمية المميزة في التجنيد، والتعبئة، والحشد في أثناء المعارك الانتخابية أما ثمراتها فبعضها نسيج وحده، والبعض الآخر له نظائره في المعارضة جميعاً. هناك مزايا وقيود العمل السري، فضلاً عن توظيف الجماعة للرأسمال الديني - أو القيم والموراث والمعايير واللغة الفقهية، وتأويلات النصوص المقدسة أو السنوية - في العمل السياسي من التجنيد إلى التنظيم إلى الأداء.. الخ.

نحن إزاء ما يمكن أن نطلق عليه فائض المزايا السياسية - الثقافية - الدينية النسبي هذا، الذي يكاد يكون شبيهاً بمحتكر سياسياً - بواسطة الجماعات الإسلامية السياسية ودخلها الإخوان، وبعض عناصر تنتمي إلى جماعة علماء الدين الراديكاليين في المؤسسة الرسمية أو خارجها. سوف أشير أيضاً إلى بعض الملاحظات الأسبسية من منظور

نجاحات الجماعات خلال المرحلة الماضية، أو بعض الاختلالات البنائية في البنية التنظيمية، أو في أداء الجماعة. الإخوان المسلمون هي الجماعة الأقدم تاريخياً ومن ثم تأثرت بها أجيال وجماعات أخرى نشأت كروافد وكفروع للجماعة الأم، ومن ثم تأثرت هذه الأجيال بالإنتاج الفقهي والوعظي والإرشادي للأجيال المؤسسة لها مصرياً كالأستاذة حسن البنا، وعبد القادر عودة، وحسن الهضيبي، وبعض المنظرين الذين انضموا إليها فيما بعد مثل الأستاذ سيد قطب ثم الأجيال اللاحقة ناهيك عن الجماعات الأكثر راديكالية التي خرجت من معطفها، أو رفضها لسياساتها الدينية، أو علي هيكها الأيديولوجي، وبنائها الفكري، أو طابعها المهادن في بعض الأحيان. هذا التأثير الفقهي والسياسي الأيديولوجي للجماعة سواء اتفاقاً أو تطوراً أو اختلافاً تكشف عنه عمليات تحليل الأطر المرجعية لكتابات الأجيال الجديدة، فثمة حضور لشبكات متعددة من المفاهيم الأساسية للإخوان في كتابات منظرين وحركيين في العالم مثل علي بلحاج، وعباس منفي في الجزائر، ثم هناك جيل آخر أكثر انفتاحاً في أطراف الحركة في تونس مثل راشد الغنوشي وآخرين، حيث تميز بعضهم بانفتاح نسبي، وعقلانية إذا ما قورنت كتاباتهم، وبرامجهم السياسية بالخطابات التقليدية للجماعة، والتي يعاد إنتاجها بين الحين والآخر من حيث نسق المفردات والمفاهيم والدلالات فضلاً عن محاولاتهم إضفاء قدر من المصالحات والتوافقات مع الحداثة، أو نزوع بعضهم إلي ما أسموه بأسلمة الحداثة، وهو مشروع حاول البعض البدء فيه بكتابات تنسم بلغة جديدة إلي حد ما، ولا تزال تشكل بداية أولية جداً، ومن ثم تحتاج إلي بعض الوقت لتقويمها أكاديمياً. إن انفتاح الخطاب الإسلامي السياسي في بعض الجماعات الطرفية في المنطقة العربية، مرجعه التفاعلات الفكرية مع الثقافة الفرنسية، والغربية عموماً، والتكوين التعليمي لبعض قادة هذه الجماعات والذي اتسم لدي بعضهم بالتثنية اللغوية، ومن ثم نلمح لدي هذا النمط من المثقفين والحركيين لغة تتطوي علي تناسبات أو تضمينات، تخليقات بين لغة أصول الدين والحديث والفلسفة الإسلامية مع مفاهيم ولغة ومقتربات الفلسفة والأنثربولوجيا وعلم الاجتماع الفرنسي والغربي عموماً، من ناحية أخرى الدور الذي لعبه ولا يزال الموروث الفقهي والفلسفي الذي ساد في هذه المنطقة من

ابن حزم وابن طفيل وابن رشد، ثم مقتربات علل الفاسي والربط بين الحركة الوطنية والإسلام والتركيز علي أولوية مقاصد الشريعة.. إلخ. الفضاء الديني المغربي - باستثناء الجزائر - يختلف نوعاً ما عن المشرقي أو الخليجي، أو شبه الجزيرة أما الحالة المصرية - كمختبر سياسي وديني للمنطقة وجماعاتها - فلا يزال الدور الإخواني محوري ومؤثر بالاتفاق والاختلاف مع جميع المشتغلين بالعمل الإسلامي الدعوى والسياسي والاجتماعي الطوعي أو ذي الطابع التجنيدى الحركي - السياسي. إن نظرة علي أوضاع الجماعة تشير إلي عدد من المؤشرات يمكن إيجاز بعضها سريعاً فيما يلي: تراكم مجموعة من الخبرات السياسية العديدة، تشكل إرثاً تاريخياً في المجال الدعوي والتجنيدى لاتزال مكوناته فاعلة في بعض أوساط الفئات الوسطي الريفية والمدينة، التي لاتزال بعض عناصر من أجيالها الأكبر، والأوسط ذات مزاج وتكوين تقليدي، ولاسيما في ظل تدفق أنماط أفكار وتقنيات واستهلاك معولمة، ولا تجد ردوداً، سوي التمسك بأهداب خطاب الهوية، وهو ما يساعد الجماعة علي التداخل في المجال العام المحاصر، بل ويجعل الجماعة، مع الجماعات الناطقة بالخطاب القومي العربي - التي تنزع إلي توظيف خطاب الهوية في منحاه الديني - قادرة علي اختراق هياكل الحجب عن الشرعية القانونية، بل وإلي النفاذ والتأثير في وسط أجواء الالتباس العام السائدة في الحالة المصرية الراهنة. قدرة الجماعة - وبعض من يدورون في أطرافها - علي المساهمة في تحديد قوائم أعمال الصحافة والسياسة، من خلال تحوير الجدل العام إلي نمط الثنائيات الضدية ديني - علماني، لأن هذه الاستراتيجية الفكرية والأيدولوجية، تجعلها قادرة علي الحضور المكثف في الحوار العام في المجتمع، وفي ثنائيا الصفوة السياسية الحاكمة. ومن زاوية المكاسب السياسية السريعة، فهي استراتيجية تحقق نجاحاً نسبياً في الأجلين القصير والمتوسط. وقد ساهمت في تسريع المواجهة مع الحكومة قبل الانتخابات الماضية عن طريق آليات عديدة سبق استخدامها من قبل في الانتخابات البرلمانية التي جرت عام ١٩٩٥ و٢٠٠٠، حيث لاتزال الجماعة محظورة النشاط من وجهة نظر القانون، والسلطات السياسية والإدارية والأمنية، ومن ثم تقع خارج أطر الشرعية القانونية بالمعني الرسمي السائد وهو ما يتيح

للجهات القانونية والأمنية اتخاذ إجراءات عديدة انطلاقاً من توظيف نسق القانون الاستثنائي وآلياته المختلفة - قدرة الجماعة علي المبادرة والهجوم السياسي والإعلامي بما يحقق لها المبادأة ومزاياها، ويجعل خصومها السياسيين سواء الدولة، أو الجماعات السياسية الأخرى المعارضة في موقف رد الفعل من مزايا المبادأة، الاستعداد والحشد والتعبئة وفرض أجندة الحوار أو السجال حول القضية، والقدرة علي توجيهها، ويضع المنافسين في مجال دفاعي. مثال ذلك أزمنا رواية وليمة لأعشاب البحر، والروايات الثلاث. جماعة الإخوان المسلمين، تمتلك قاعدة اجتماعية، ومن ثم فهي جماعة سياسية، وحركة اجتماعية، بكل مزايا ذلك في العمل الحركي، ومثالبه أيضاً. المرونة والديناميكية في المواقف السياسية والحركية إزاء أنماط السلوك السياسية والإدارية والأمنية الحكومية، ولاسيما في فهم الإشارات والمعاني السياسية. هذا الإرث الدينامي لايزال فعالاً، بل أدي في العقود الثلاثة الأخيرة، إلي بروز ما سبق أن أطلقنا عليه، نمط القابلية للامتصاص والانسيابية في الحركة في التعامل مع الضربات الأمنية، وفي توقعات الضربات الوقائية، أو أثناء إدارة الأزمات مع الحكومة. إلا أن خاصية الديناميكية في العمل التنظيمي والسياسي، تعطي السلطات أيضاً قدرة علي استيعاب إشارات وتحركات الجماعة من ناحية أخرى نظراً للميراث التاريخي من الخبرات الذي تتوارثه أجهزة الدولة الأمنية في التعامل مع جماعة الإخوان. وهو ما كان غائباً لفترة عن تعاملها مع الجماعات الإسلامية الراديكالية وأفكارها وأجبالها المختلفة حتي تمكنت خلال منتصف العقد الماضي من مراكمة خبرات ومعلومات جعلتها قادرة علي تخفيض معدلات العنف السياسي - ذي الوجوه الدينية والطائفية.. إلخ - الذي مارسه الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية. نستطيع أن نقول أن الجماعة راكمت رأسمالاً سياسياً، وخبراتياً لاتزال بعض عناصره تتسم بالصلاحية حتي الأجلين القصير والمتوسط، ولاسيما في مجال الحركة في أوساط المهنيين وطلبة الجامعات وقدرة كوالد الجماعة علي التقاط عناصر من الجماعات الراديكالية وجذبهم لخطاب الجماعة، ودائرتها التنظيمية. ولاسيما بعد تخرج هذه العناصر من الجامعة، وسعيهم للانخراط في الحياة اليومية، والبحث عن عمل وتكوين أسر.. إلخ. خبرة الجماعة في العمل الطوعي

لاتزال تمثل أحد مكامن إمكانياتها الحركية أو التنظيمية، ولاسيما في أوقات الأزمة. ولاشك أن تحولات السياسة، والنزوع إلى للمحكمة، أو الحكمانية بتعبير آخر، وهو اتجاه مستقبلي ربما يحدث في مصر - نحو إعادة صياغة بل وتشكيل مفاهيم وأنماط وشبكات السياسة ومؤسساتها نحو شراكة ثلاثية بين الحكومة والقطاع الثالث والقطاع الخاص - في الأمد الطويل علي أكثر تقدير، قد يساهم في تحريك أنماط التفكير السائدة في حقل الأفكار السياسية الإسلامية والدينية عموماً في مصر والمنطقة العربية، إلا أن ذلك لا بد أن يفرض أنماطاً جديدة من التكيف الفكري والسياسي، والحركي، ولاسيما، وأن ثمة احتمالية لنشوء حركة اجتماعية جديدة تختلف عن الحركة الاجتماعية القديمة، والتي يندرج الإخوان كجماعة ضمن إطارها إلي حد ما. إن استراتيجية الأسلمة من أسفل البناء الاجتماعي، لاتزال تؤتي بعض ثمارها في ظل توظيف الاحتفانات الاجتماعية، والطائفية الناتجة عن تحولات في أنماط التدين الشعبي المصري التقليدي، وعن توترات اجتماعية مبعثها تزايد الفجوات الاجتماعية الناتجة عن اختلالات هيكلية في سياسات توزيع الدخل. تساهم استراتيجية تدين الحوار العام^(١)، مع الأسلمة من أسفل في محاولات تفعيل استراتيجية السيطرة علي المجال الخاص كمدخل للسيطرة علي المجال العام المحاصر والمثقل بقيود قانونية وإدارية وأمنية.. إلخ - أدت أخطاء في التقدير السياسي، وفي العمل النقابي، وبعضها يشكل انتهاكات للقانون - كما أشارت تقارير الجهاز المركزي للمحاسبات حول نقابة المحامين كما نشر في الصحافة - إلي فرض الحراسة القضائية علي عدد من النقابات المهنية التي تمثل عصب الحيوية السياسية للفئات الوسطي - والوسطي الصغيرة، ولاسيما في المدن المصرية. بما يشكل نجاحاً لسياسة الحكومة في تطوير امتدادات الجماعة من المؤسسات إلي قطاعات أخرى، بل وضبط عمليات التمدد التنظيمي إلي المؤسسات ولاتزال الرسائل الحكومية السياسية في التعامل مع النقابات تشكل جزءاً

(١) يعود تعبير تدين السياسة إلى سمير مرقص في دراسته، مشاركة الشباب القبطي في الحياة السياسية بين المحددات العامة والصعوبات الخاصة، المركز للقبلي للدراسات الاجتماعية، القاهرة، ١٩٩٤.

من الذاكرة السياسية للجماعة علي الرغم من إجراء انتخابات نقابة المحامين، ونتائجها الإيجابية للجماعة في تشكيل مجلس النقابة العام. هذه الخبرة النقابية، وسلبيات الأداء، وسياسة استبعاد القوي الأخرى، ساهمت في إنزال الخطاب السياسي الديني والأخلاقي النزعة إلي أرضية الواقع اليومي وخطاياه وندسه!، وبرزت التحيزات الإنسانية في العمل بما ساهم في إنتاج نزعة واقعية لدي كثر في التعامل مع الجماعة، بوصفها تعمل في السياسة بكل ما فيها من إيجابيات وسلبيات دهرية، مثلها مثل غيرها من الأحزاب والجماعات السياسية الأخرى، قصاري ما تقوم به هو توظيف الدين كعنصر في ذرائع النزاع السياسي - وكقناع ضمن ألقعة ورموز دينية وطائفية ودهرية - علمانية في سوق متخم بالتلاعب بالرموز، والمعاني، والأساطير السياسية. هذه النزعة ستزداد خاصة بعد مرور عقود عديدة من تاريخ الجماعة، ومن تاريخ المذ الإسلامي، أو الصحو الإسلامية - أو تمردات الإسلام الكفاحي، أو المناضل - ولم تستطع الجماعة بوصفها عصب الإسلام السياسي السني أن تحقق انتصاراً كبيراً صوب الوصول إلي قمة النظام والسلطة السياسية في مصر سوي الدفع بعدد من الأعضاء إلي البرلمان عبر تحالفات عديدة مع أحزاب أخرى كالوفد، ثم العمل والأحرار ومع العمل فقط بعدئذ، ثم في الانتخابات الأخيرة كمستقلين. إن غياب مثال للنجاح جاذب - إقليمياً - سيؤثر علي مستقبل الجماعة في الأجل الطويل، خاصة في ظل الحديث عن نهاية مثال الإسلاموية السياسية أو اليوتوبيا الإسلامية - بتعبير جيل كيبيل أحد الباحثين الفرنسيين في كتابه الأخير "الجهاد الإسلامي، وتوسع الحركات الإسلامية وأفولها"، الذي نشرته جاليمار^(٢)، ولاسيما بعد مرور عشرين عاماً علي الثورة الإسلامية في إيران - أحد الأعطاب البنائية - الأدائية للجماعة خلال عقد التسعينيات المنصرم هو انتقالها من السعي للحوار مع الاتجاهات السياسية والفكرية في المجتمع المصري، ومحاولة بلورة نقاط اتفاق في وثائق حوارية - سرعان ما تتراجع لاعتبارات رفض الصيغ العلمانية في بعض هذه الوثائق - إلي ميلها لإثارة نزاعات

حاددة مع القوي السياسية الأخرى، وإثارة القضايا والإشكاليات السياسية والفكرية علي أرضية الخلاف الديني - العلماني، والإيمان ونقائضه. ولاشك أن الحجة التي يثيرها قادة الإخوان تبدو عموماً متسقة مع موقف الجماعة وتاريخها السياسي، إلا أن إمعان النظر في هذا النمط الرافض، يشير إلي قلق فكري لدي الجماعة وربما خشية من أن يؤدي انخراطها في مثل هذه الاتفاقات إلي التباس حول موقفها الإسلامي، بما يؤدي إلي انعكاسات سلبية علي التماسك الداخلي لها، وفقدان القدرة علي الضبط التنظيمي الذي قد تنبئه أية اتفاقات مع قوي سياسية وحزبية أخرى.

من ناحية أخرى، يبدو أن ثمة خوفاً من أن تؤدي مثل هذه الاتفاقات السياسية إلي إثارة الحساسية السياسية للحكومة والأجهزة الأمنية من موقف الإخوان مما يعرض الجماعة إلي ضربات أمنية وقائية في الوقت الذي تري الحكومة أن هذه الأشكال التنسيقية من العمل السياسي تشكل مؤشراً يهدد أحد القيم السياسية للصفوة الحاكمة وسياساتها الأمنية. ويبدو أن وراء ذلك أيضاً التقديرات السائدة لدي قادة الجماعة، أو بتعبير أكثر دقة إدراك غالبهم لقوة الجماعة السياسية وحجمها إزاء القوي السياسية والحزبية الأخرى، ومن ثم يبدو سر الحفاظ علي استقلالية الجماعة ونشاطها إزاء الآخرين، بما فيهم الأحزاب التي تحالفوا معها كالوفد، والعمل والأحرار، سواء في العمل واللغة والحركة، بل حتى الشعارات أثناء المعارك الانتخابية. الاعتبارات سائلة السرد، يبدو أنها كانت وراء التشكيك الذي يثار لدي بعض القوي السياسية - بل عناصر في الصفوة المثقفة - حول مدي صدقية الإخوان في الانخراط في النظام السياسي، والإيمان بالدولة المدنية والقانون الحديث والمؤسسات السياسية، وأنهم لا يختلفون عن الجبهة القومية للإنقاذ في الجزائر إزاء الانتخابات كأحد آليات النظام الديمقراطي، وأنهم يستهدفون للتمتع بالشرعية القانونية والوصول إلي السلطة عبر منطق "الديمقراطية والانتخابات مرة واحدة وللأبد"، كما صرح بعض قادة الإنقاذ غداة نجاحهم الكبير في الانتخابات البرلمانية للجزائرية قبل نشوب الحرب الأهلية الطاحنة هناك. ومما فاقم من الشكوك، وغياب الثقة غموض الجماعة، وهو أمر طبيعي يرتبط بكونها محجوبة عن الشرعية القانونية من ناحية، وتحركاتها وتنظيمها ذي الطابع السري. إن النكوص النسبي

لقادة الجماعة عن الحول، وآلياته جاء مع أزمته التي نشبت عبر أحداث نقابة المحامين، ووفاة عبدالحارث مندي المحامي الذي كان ينتمي إلى تنظيم الجماعة الإسلامية، أثناء القبض عليه، الأمر الذي أدى إلى أحداث نقابة المحامين، والقبض على عناصر عديدة من الجماعة، ثم تقديم كوادر نشطة إلى المحاكمات العسكرية، وذلك في منتصف التسعينيات من القرن الماضي، وفرض الحراسة القضائية علي النقابات. إلا أن الانتخابات الماضية كشفت عن صياغة الإخوان لتحالفات مع بعض المرشحين الذين ينتمون لأحزاب أخرى كالوفد، والناصرين، والأقباط. قامت الجماعة بتحقيق نجاح مميز في انتخابات في مجلس نقابة المحامين الأخيرة، لكن ذلك لم يؤد إلي تحقيق نجاح مواز في مجال النقابات الفرعية مماثل ما تحقق في النقابة العامة ويرجع هذا لأسباب عديدة:

أ - إن المناورات التي قام بها الإخوان واستراتيجيتهم في بناء التحالفات السياسية انكشفت بعض ملامحها الدهرية والمناورة، وعدم صدقية وجدية بعض اتفاقاتهم السابقة علي العملية الانتخابية مما أدى إلي عقاب بعضهم لها في الانتخابات الفرعية.

ب - المشاركة الفعالة نسبياً لأصوات المحامين الأقباط الذين ابستعدوا عن النشاط النقابي في ذروة مد الجماعات الإسلامية السياسية والإخوان في المجتمع والنقابة.

ج - غلبة الاعتبارات المرتبطة بالعلاقات العشائرية والعائلية والشخصية والمباشرة في النقابات الفرعية في الصعيد والدلتا والقاهرة والإسكندرية، الأمر الذي أثر علي نتائج هذه الانتخابات. من المثير الإشارة هنا إلي أن الإخوان يعتمدون دائماً علي دور الفكرة والتنظيم والإدارة السياسية لمعاركهم الانتخابية في حين أن الحزب الوطني والوفد وبعض المستقلين يعتمدون علي الثقل العائلي والعشائري في الأرياف! أي أن الإخوان يعتمدون علي أداء حديث لقيم تقليدية، والآخرون ولاسيما في الريف يعتمدون علي المسند التقليدي لا الحديث في ترشيحهم وفي إدارة المعركة الانتخابية، وهو ما أكدته انتخابات ٢٠٠٠. تزايد الشكوك حول مدي صدقية موقف الجماعة الجديد من المواطنة الذي جاء في واحد من البيانات السياسية والفكرية التي أصدرتها الجماعة في النصف الأول من عقد التسعينيات في القرن المنصرم والذي صدر تحت عنوان

"بيان للناس" وذلك بعد تصريحات المرشد العام الخامس للجماعة الأستاذ مصطفى مشهور، واستدعائه لمفهوم أهل النعمة، ونموذجه التاريخي، ومبرراته آنذاك بما فيها فرض الجزية علي الأقباط والخشية من انخراطهم في الجيش وتآدية خدمة العلم. الجمود الجيلي داخل الجماعة، وسيطرة عناصر من الأجيال المؤسسة رغم كبر السن - أطل الله في أعمار الجميع - وهذا ما يجعل انتقال الخبرات إلي الأجيال الجديدة دونما عقبات، لأن الخبرة لا تنتقل شفاهة أو قراءة فقط في العمل السياسي، وإنما هي تفكير وأداء سلوكي، ونجاحات وإخفاقات^(٣). ظهرت هذه الفجوة إلي المسطح من موقف بعض عناصر من الجيل الوسيط التي مارست تجربة العمل النقابي في المنظمات المهنية للفئات الوسطي كالمحامين والأطباء والمهندسين والصيادلة.. الخ، وتفاعلوا مع بعض القوي الحزبية والسياسية الأخرى، وبدأت لغة جديدة نسبياً وواقعية لدي بعضهم، وهو ما أدي إلي تجربة حزب الوسط المجهضة، ثم الوسط المصري بعد رفض الأول ثم الثاني مما أدي إلي تشكيل جمعية أهلية للحوار، وهو ما تمت الموافقة عليه من السلطات الإدارية والأمنية المختصة. إن مبادرة حزب الوسط تشير إلي ديناميكية هذه المجموعة رغم صغرها، ورغبتها في العمل في إطار الشرعية القانونية، بصرف النظر عن مراميها السياسية، أو مدي عمق أو صدقية الخلاف مع قادة الجماعة الأم أو العلاقة معها استمرارية أو انفصاماً إذ لا تزال كلها أموراً تحتاج إلي المزيد من المعلومات المنضبطة التي تسوغ إعطاء تفسير مرجح ضمن التفسيرات، والتأويلات السياسية التي طرحها باحثون ومراقبون لنشاط الجماعة. ويمكن لنا أن نرصد بعض الإشارات الجديدة المتمثلة في الأدوار التي لعبتها عناصر وسيطة وشابة نسبياً في هندسة وإدارة المعركة الانتخابية الأخيرة لمجلس الشعب ٢٠٠٠، وأبرزهم عصام العريان. إن الاتجاه إلي البحث عن كيفيات سياسية وفكرية ما، يبدو كاتجاه جديد سواء في جماعة الوسط، أو حزب الشريعة - وهم

(٣) ثمة بدايات لوعي جديد يتمثل في ضرورة إعطاء الفرصة لعناصر من الجيل الوسيط سواء في الترشيح للبرلمان، أو في مكتب الإرشاد، وموقع نائب المرشد العام، وفي الهياكل التنظيمية الأخرى.

مجموعة كانت تنتمي تاريخياً إلى القوي الإسلامية السياسية الراديكالية - وهو ما يشير إلى مآزق ما داخل الخريطة الإسلامية، وسعي نحو إعادة هيكلة وتكيف في ضوء معدلات حصاد المواجهات الدامية في مصر ومرور عقدين، ويزيد دونما نتائج حاسمة في النزاعات مع الحكومة المصرية. إلا أن الانتخابات كشفت عن دور ما تلعبه عناصر وسيطة في التخطيط والإدارة الانتخابية كما سبق أن أشرنا آنفاً. - ثمة نكوص عن متابعة تجديد بني الأفكار الأساسية التي تشكل عموميات خطاب الإخوان المسلمين، إذ لم تستكمل الجماعة إصدار بيانات فقهية أو سياسية حول معضلات تجديد الخطاب، والانخراط في أمور تتسم بالتركيب في العلاقة مع إنجازات الحداثة القانونية والقضائية والسياسية، ناهيك عن المثولات الجديدة ذات الطابع المعولم، والتي تطرح إشكاليات، وتحديات أمام الخطابات التقليدية والحديثة بل وما بعدها في أمور تتصل بأزمات الدولة القومية الحديثة والهياكل والمؤسسات والشبكات الجديدة، واستشراف المسارات النوعية الجديدة وكيف يتم التعامل معها وبها إزاء عالم ما بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١. ولكن ذلك ليس أمر الجماعة فقط، وإنما يمثل وضعاً عاماً يشمل غالب القوي السياسية والفكرية، ومعها الصفوة السياسية الحاكمة. ثمة نمط إخواني في "التعبئة السياسية الإثارية" للحقل السياسي المصري، حيث يمكن نعتة بأنه أضحي تقليدياً قبل المعارك الانتخابية لمجلس الشعب، وتتمثل في استغلال بعض الوقائع وتضخيمها، ومحاولة إحداث تعبئة من خلال توظيف بعض الوقائع الثقافية والإبداعية وجذبها إلى مجالات الديني ومعاييره وتأويلاته لجذب وتحويل اتجاهات الرأي العام من القضايا اليومية المعيشية ومصاعبها إلى مجال الحلال والحرام، والإيمان وما ينفع عنه. هذه الآلية للتعبوية تبدو أكثر سهولة ويسراً من آليات أخرى خارجة عن خطاب ولغة وإمكانيات الإخوان، إلا أنها آلية شحن وتعبئة سياسية، تؤدي غالباً إلى شيوع اضطراب، وإحساس بالخطر سواء من قبل الحكومة والجهاز الأمني، ناهيك عن أن هذه الاستراتيجية الإثارية، غالباً ما تثير القلق والخوف والتوتر الجماعي لدى بعض الجماعات المثقفة العلمانية وأشباهها، فضلاً عن الجزع بين المواطنين المصريين الأقباط. وهو ما يؤدي إلى تعبئة وتعاقد بين هذه الفئات الاجتماعية والثقافية المعاصرة، وغالباً ما تلتحق في حركتها مع الحكومة

وتغض البصر عن إجراءاتها إزاء الإخوان، مع استثناءات قليلة من بين المثقفين وما يؤكد علي هذا النمط أن الأمور ذات الطابع الديني إذا شاعت فسرعان ما تتداعي، وعند لحظة ما تبدو وكأنها خارج نطاق السيطرة والإدارة السياسية والأمنية بما يؤدي إلي إعادة رسم التحالفات المعارضة داخل الخريطة السياسية التي تنسم بالجمود إلي حد ما. هذا النمط من استراتيجيات الإخوان غالباً ما يؤدي إلي لجوء الحكومة لاستنهاج أساليب أمنية سريعة في بدايات إثارة هذا النمط من الأزمات. غالباً ما أدت مثل هذه الآلية إلي ضربات أمنية تؤدي إلي أزمات وقتية ولكنها متكررة للجماعة تجعلها تنكص حيناً، وتراجع عن قرارات لها، في أحيان أخرى، وبما يؤثر علي التطور النوعي للجماعة وتحولاتها من ناحية، وتثير المزيد من شكوك القوي الفكرية والسياسية الأخرى في التعامل مع الجماعة. من ناحية أخرى، تؤدي خشية بعض القوي شبه العلمانية من خطاب الإخوان، ومن آلية التعبئة والشحن السياسي ذات الصبغة الدينية، إلي اللجوء للحكومة، وهكذا.. إلخ، ثم تلفظ الحكومة هذه الجماعات بعد نهاية دورها في المساندة السياسية، والفكرية، وفي التعبئة السياسية المضادة للإخوان، والجماعات الإسلامية السياسية راديكالية النزعة. وهذا أمر كشفت عنه توظيفات السلطة للدين في السياسة المصرية، ونزاعاتها منذ وصول الضباط الأحرار إلي مقاعد الحكم، وتأسيس النظام السياسي المصري الجمهوري، بتطورات السياسية والإيديولوجية والزعامية المختلفة. ساهم في عدم تطور خطاب الإخوان، وتنظيم الجماعة غياب آليات حوارية وسجالية تنسم بالرغبة في تشييد الجسور بين الجماعات السياسية والمدارس الفكرية المختلفة، بل وجمود هذه الأطراف، وتآكل قواعد التأييد والمساندة الجماهيرية لهم، بحيث لم يعد أمامهم سوي التعبير الصحفي والسياسي والحزبي الزاعق. أدى ذلك إلي غلبة نمط من العنف اللغوي والرمزي المتبادل، لا يؤدي إلي إنتاج الموحدات الأساسية حول الشرعية، والرموز والأساطير السياسية - بالمعنى الإيجابي للاصطلاح وتوظيفاته - بل ساهم العنف للرمزي واللغوي في الخطاب، والتناوب العام - إذا جاز التعبير وساغ - إلي اضطراب، وفوضي في أسواق اللغة والسياسة وأنماط استهلاكها، وبما ساهم في شروخ مست الموحدات السابقة - مع بقاء مناطق الاختلاف

الكبري حول علاقات الدين بالسياسي والمدني - وهو ما ولد صدأ وخوفاً وريبة وعدم ثقة متبادل بين الجميع، وهي تناقضات تفاقمت، واهتمت الحكومة والصفوة السياسية للحاكمة بها، لأنها تؤدي إلى إضعاف متبادل فيما بين الجماعات السياسية وبعضها البعض، وإلى تدهور في صدقية الخطابات الحزبية، والإخوانية وجماعات المثقفين، وبما يحول دون التصدي لظواهر سياسية بنائية تمس بناء الشرعية والسلطة، وصنع السياسات ومردودها الاجتماعي والسياسي، ومسألة الفجوات التوزيعية، ومدي سلامة السلوك السياسي والاقتصادي من زاوية النزاهة واحترام القانون.. إلخ. إن حصاد نتائج الإخوان في المعركة الانتخابية الأخيرة باستثناء دائرة الرمل يشير إلى ما يلي:

أ - حصول الجماعة علي عدد ٦ مقاعد في الجولة الأولى التي كان بها مرشحان ينتميان إلى الجماعة. والمرحلة الثانية حصلوا علي ستة مقاعد برلمانية، والمرحلة الثالثة مقعدين أي ١٧^(٤)، وذلك علي الرغم من عمليات التقييد الأمني ضدهم، وعمليات الاعتقال الوقائي لكوادرهم - ٦ آلاف معتقل في بعض التقديرات" ، وهو ما يشكل ثمناً سياسياً لم تقدمه الأحزاب السياسية الأخرى^(٥). وقد أشار بعض الباحثين إلي ملاحظة مهمة مفادها أن عدد المقاعد السابقة يشكل أقل من مجموع المقاعد التي حصلوا عليها في انتخابات ٩٨٧٨ وهو ٥٣ مقعداً وشكلوا حوالي ٣٧% من مجمل نواب المعارضة الحزبية الذين يبلغ عددهم ٦٩

(٤) تم إسقاط العضوية بعد ذلك عن أحد نواب الجماعة إعمالاً لقرار محكمة النقض وإعادة الانتخابات مجدداً في دائرة دمنهور وزاوية غزال ثم نجح عن الدائرة بعد ذلك أحد مرشحي حزب الوفد. وكانت دائرة الرمل قد أوقفت بها الانتخابات، ثم تم إجراؤها به اللجوء إلى القضاء، وأسقطت فيها السيدة جيهان عبد اللطيف الحلقاوى مرشحة جماعة الإخوان.

(٥) انظر : ريمون كامل، ظاهرة العنف في انتخابات مجلس الشعب، قضايا برلمانية للعدد٤ ديسمبر ٢٠٠٠.

عضواً في حين أن العدد الحالي ١٧ مقعداً مقابل ٦١ مقعداً لباقي أحزاب المعارضة^(٦).

ب - قيام الجماعة بإزاء استراتيجية الحكومة بالاعتقالات والضربات الوقائية لكوادر الجماعة، وأشخاصها المعروفين أمنياً، بإعداد صفوف تنظيمية جديدة غير معروفة قامت بالترشيح - دونما اعتراضات عليها لأنها فيما يبدو غير معروفة بنشاطها السياسي والتنظيمي - مما يبدو أنه شكل "مفاجأة" علي الأرجح مما ساهم في تعديل استراتيجياتها فيما بعد، ولاشك أن بروز الوجوه الجديدة في دوائر مختلفة كمستقلين يكشف عن تغيير في تركيبة الإخوان، وعن نمو مرونة سياسية وتنظيمية جديدة في الجماعة، وإلى التماسك التنظيمي والفعال والانضباط والالتزام العقائدي^(٧). ويكشف هذا النجاح النسبي للجماعة عن الضعف التنظيمي وترهل الأحزاب السياسية الأخرى علي وجه العموم.

ج - المرونة والذرائعية السياسية لنشاطهم منذ الشيخ حسن البنا حتى قبول الإخوان لتحالفات انتخابية مع عناصر من الحزب الوطني في دوائر عديدة، مما يشير إلي ديناميكية تنظيمية وسياسية باتت تمثل ملمحاً أساسياً في انتخابات ٢٠٠٠.

د - استخدام الإخوان الفعال - مع غيرهم - للآلية القضائية سواء في الطعن علي قرارات الاستبعاد من الترشيح، أو في أثناء إجراءات العملية الانتخابية.

هـ - توظيف الإخوان لدور المرأة في الدوائر التي رشحوا فيها، ولاسيما لمرشحتهم في دائرة الرمل من الناحية الدعائية والإعلامية، وذلك لتحقيق عدد من الأهداف السياسية من بينها علي سبيل المثال:

أ - إن الجماعة حدث تحول في موقفها العملي إزاء أوضاع المرأة وتمثيلها السياسي، فضلاً عن تمسكها ببياناتها إلي الأمة التي

(٦) انظر: د. هالة مصطفى، انتخابات ٢٠٠٠: مؤشرات عامة، مجلة الديمقراطية، العدد الأول، ص ٨٥ وما بعدها شتاء ٢٠٠٠، للناشر مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.

(٧) انظر: د. سعد أبو عامود، الظواهر الجديدة في انتخابات مجلس الشعب ٢٠٠٠ ص ٨١، م. س. ذ.

صدرت في أوائل عام ١٩٩٥، ومنها موقفهم من الدور الاجتماعي والسياسي للمرأة المصرية. ومن اللافت للانتباه في هذا النطاق قيام الجماعة بإخفاء عناصرهم التي تذهب للاقتراع مثل رفع النساء للأحذية، وهي تجربة مستمدة من خبرات الجماعة الإسلامية الراديكالية مثل حلق اللحي بعد واقعة اغتيال الرئيس السابق أنور السادات.

ب- استطاع الإخوان التوظيف النفسي للإشراف القضائي علي الانتخابات - عمليتي الاقتراع ورصد النتائج وإعلانها - في حشد وتعبئة كوادرهم وحث جماعة الناخبين علي التحرك والاقتراع. فضلاً عن توظيفهم لتأثيرات الانتفاضة، والعنف الإسرائيلي اللفظ والدامي ضد الفلسطينيين في التعبئة الرمزية والدينية علي ضرورة إحداث تغيير سياسي، ويمكن هنا ملاحظة شكل التظاهرات، واستخدام الحجارة كما ظهر في القنوات الفضائية إزاء الشرطة ومرشحي الحزب الوطني ومناصريهم. في هذا الإطار استطاعوا حصد نتائج التصعيد والمُشحن الإعلامي الديني الطابع الذي قام به الإعلام المرئي والمسموع الحكومي لصالح خطابهم السياسي، وانتقاد الحكومة والحزب الوطني. هنا تم تحويل حصاد الأداء الحكومي الحماسي الطابع والديني المحتوي والرموز لصالح تحريك الخطاب الإخواني. وساهم في ذلك الشحن الذي قامت به مساجد وزارة الأوقاف، ولغة الإعلام الرسمي في دعم نفسي وسياسي لخطاب الإخوان. استطاعت الجماعة الاستيلاء علي نتائج الموقف الإعلامي الحكومي، فضلاً عن استفادة عناصر أخرى ناصرية ومستقلة من هذا الخطاب الحكومي الذي لم يستفد منه الحزب الوطني الحاكم في المعركة الانتخابية.

ج- ثمة تحول مهم حدث في الانتخابات الأخيرة داخل تركيبة الإخوان والأدوار داخل الهيكل القيادي والعمرى إذ سمح للجيل الوسيط ليس فقط في الترشيح ومن عناصر غير معروفة فقط، وإنما الأهم علي صعيد التخطيط للمعركة الانتخابية، ثم الأكثر أهمية الإدارة السياسية والتنظيمية لها، وهو ما تؤكد من تحديد مصادر التصريحات السياسية، في عدد محدود بالإضافة إلي المرشد العام ونائبه، في جميع الجولات الانتخابية. هذا الاتجاه الجديد يكمن وراء عدد من الاعتبارات تتمثل في رسالة إلي الأجيال الجديدة التي تم تجنيدها بخصوص التجديد الجيلي

ودورهم المستقبلي هم وجيل الوسط في تقرير مصائر الجماعة، رداً علي نقادهم وخصومهم بخصوص نعت الجماعة بالجمود الفكري والجيلي.

د- ساهم في إنجاح الإخوان اللغة السياسية السلسة، والتي تتغذى من الموارد التراثية والقرآنية ذات الدلالة والجرس والإيقاع والإحياء المخيلة الدينية الجماعية، وإلي لغة الوعظ والإرشاد الديني، ثم تناصت هذه اللغة مع اللغة المعاصرة والاصطلاحية الحداثية ولكن في إطار مجازات اللغة التقليدية الميسرة، وهو ما سبق أن أطلقنا عليه تناصات التحول في الخطاب الإخواني الجديد، في تفاعله مع الأجيال الجديدة، والقوي شبه العلمانية، والحكومة المصرية وهذا يرجع إلى عدد من الاعتبارات منها: تراث اللغة الحديثة نسبياً لدي إخوان الأطراف من مثيل لغة حسن الترابي وأترابه في السودان، ولغة راشد الغنوشي وجماعة النهضة في تونس، ولغة الخطاب الديني السني في لبنان ثم اللغة السياسية للقوي المعارضة. ولأنك أن سلامة اللغة وبساطتها، أو ما يمكن أن نطلق عليه توظيف نمط من الفصاحة الشائعة الكلاسيكيات الخشبية، أو الشعراوية، تكسب الجماعة قدرة اتصالية أكثر كفاءة ونفاذاً من اللغة السياسية للخطاب السياسي الحزبي المعارض أو الحكومي، وذلك كجزء من وسائل اتصالية أخرى عديدة.

هـ- خلقت الجماعة أشكالاً من العمل المباشر مع الـ Grass roots من خلال توظيف المساجد الرسمية، والجمعيات الأهلية الدينية التي تعمل في مجال العمل الخيري والتبرعي والدعوي في الأحياء والجامعات والمدن. من أبرز الأمثلة علي ذلك في أوقات دخول التلاميذ والطلاب إلي المدارس، وفصول التقوية، وأعمال البر والصنقات، والاهتمام بالحركة الصوفية علي رغم أنها كانت خصماً تقليدياً للجماعة. ك - لجوء الإخوان لدعم بعض العناصر القبطية لاعتبارات تتعلق بمحاولة تصحيح صورة نمطية سائدة - وصحيحة - تتعلق بمواقفها من الوحدة الوطنية والتكامل القومي المصري. وهو ما أثاره حوار المرشد العام مصطفى مشهور في حديثه الذائع مع جريدة الأهرام ويكلي Al-Ahram Weekly. الذي سبق أن أشرنا إليه سابقاً.

ز- يذهب بعض الباحثين إلي "إن المقارنة الأبرز في الانتخابات إلي أن الإخوان هم التيار الوحيد الذي استخدم منطق السياسة بمعناها

الحديث وحاول أن يربط بين القدرات المحلية للمرشحين وبين إمكانياتهم السياسية، فهم جزء من المؤسسة السياسية الأحدث والأكثر تنظيمًا بين كل القوي السياسية في مصر، وهم الذين وضعوا برامجهم علي شبكات الإنترنت وأرسلوا رسائل منتظمة إلي أنصارهم عبر الهاتف المحمول لمعرفة النتائج أولاً بأول وإشعار أنصارهم بأنهم طرف في المعركة الانتخابية^(٨).

ح- قدرة الجماعة علي خلق منظمات لها تمايز عن الجماعة رغم أنها ذراع تنموية لها - مثل: الجمعية الطبية الإسلامية - وتقوم بعمل مستوصفات، ولها ميزانية مستقلة، وتنشط في مجال العمل الصحي ومنفصلة عن جسم الجماعة. هذا النمط من الجمعيات التنموية استطاعت تعبئة كوادر داخلية بعكس المنظمات الأخرى، وهي أمور نحتاج إلي دراسات لمعرفة مصادر القوة الجديدة للجماعة والسؤال الذي يطرحه البعض دوماً لماذا لا تستفيد الأحزاب الأخرى من تجارب ومهارات الإخوان؟ من الصعب القيام باستتساخ سياسي - إذا جاز التعبير - للخبرات في ظل الخلل الداخلي والخارجي في التركيبة الحزبية المصرية عموماً، إن نقل الخبرات يتم عبر التفاعل المباشر ويحتاج من ثم إلي ضرورة توفير أشكال وأطر طوعية - مننديات - تنظم وتدير السجلات والحوارات، بهدف خلق تقاليد حوارية بين المدارس والأحزاب السياسية، والقوي المختلفة العاملة في تنشيط عمليات تشكيل المجتمع المدني حيث تفقر بعض القوي السياسية والحزبية إلي تصور إصلاحي لبنية الخطاب الديني المحافظ أو المنزمت، فضلاً عن إصلاح المؤسسات الدينية. إن ثمة حاجة ملحة للسعي لمحاولة بلورة ميثاق أخلاقي بين جميع القوي السياسية يدور حول عدم توظيف النصوص الدينية في إدانة خصوم التيار الإسلامي السياسي بالكفر أو المروق أو الفسق إلي آخر هذه النعوت الدينية ذات النزعة إلي الإدانة الأخلاقية والدينية التي تؤثر علي مكانة الشخص وسلامة معتقده وإيمانه، أو الحط من شأنه لدي الجمهور، بما قد يؤثر علي سلامته الشخصية والمادية والمعنوية، فضلاً عن ضرورة نبذ

(٨) انظر: عمرو الشويكي، الانتخابات وضعف المؤسسة الحزبية، مجلة الديمقراطية،

ص ٣١١، ٤١١، العدد ١ شتاء ٢٠٠١.

العنف المعنوي والرمزي في العملية السياسية. ثمة حاجة إلى استخدام الآليات الإعلامية الحديثة كالإنترنت لمخاطبة القطاعات المستخدمة للقنوات المعلوماتية الجديدة، وللأجيال التي لا تقرأ الصحف الحكومية، أو المعارضة. مثلهم في ذلك مثل الإخوان ، ضرورة بناء مؤسسات خدمية قاعدية لخدمة الناس في النواثر (هناك مثال إخواني - سبق ذكره - وهناك مثال للنائب السابق المرحوم أحمد طه في إحدى نواثر حي شبرا بالقاهرة).

الفصل الخامس

الجمعيات الأهلية الإسلامية في مصر

١- تمتد جذور الدور الاجتماعي والخيري والرعايى الجمعيات الأهلية الإسلامية فى مصر، إلى الحركة الصوفية، ونظام الوقف الإسلامى، وكلاهما كان يستند فى أدواره وأهدافه على التضامن الاجتماعى المؤسس على التجربة الإعانية والروحية لدى جماعات التصوف، ومريدبها، أو على رغبات الاغنياء فى العمل الخيرى، من خلال وقف بعض الأراضى، والعقارات على بعض الأنشطة الخيرية .. إلخ. هذه التجارب الخيرية والتطوعية كانت تشكل جزءاً من الالتزامات الدينية، أو حركة التدين الإسلامى الشعبى بكل مكوناته. من ناحية ثانية، اعتمدت هذه التجارب فى نموها، واستمراريتها التاريخية على الثقافة الدينية المصرية، ومواريتها التاريخية، واستمراريتها فى الحياة اليومية، للفئات الاجتماعية العريضة فى مصر، بل وتأثر ثقافة الصفوة المصرية، بالقيم والتقاليد وأنماط السلوك والطقوس، والرموز الدينية، حتى على الرغم من التأثير بالثقافة والتعليم الغربى العلمانى.

٢- من الملاحظ أن الحركة الصوفية وأدوارها الاجتماعية والتضامنية والخيرية، كانت ولا تزال حاضنة لأعداد ضخمة من المصريين، حيث تتفاوت تقديرات الباحثين بشأنها من ثلاثة ملايين إلى خمسة ملايين نسمة، تضم فى حدود ٦٥ طريقة. وعدم دقة تقدير الرقم الصحيح يرجع إلى أن التصوف كحركة اجتماعية أوسع إطاراً وقاعدة اجتماعية من التصوف كجماعة منظمة، ومسجلة رسمياً. الجمعيات الأهلية الإسلامية تاريخياً فى مصر، هى تعبير عن حركة اجتماعية مدنية على الرغم من الأفضنة والرموز، والأهداف الدينية، والروحية، والتعليمية، والرعايية التى تستهدف تحقيقها فى كل مرحلة تاريخية من مراحل تطورها، وعلاقتها بالمجتمع والدولة فى مصر. من ناحية أخرى، هى أن للنشأة المؤسسية والقانونية تمت فى إطار القانون العلمانى الحديث، أيضاً كانت حدوده، وقبوده التى اختلفت من مرحلة تاريخية لأخرى.

٣- كانت الجمعية الخيرية الإسلامية (١٩٧٨) أول جمعية دينية فى مصر، وذلك بعد تكوين الجمعية اليونانية بالإسكندرية عام ١٨٢١، وذلك بعد أول جمعية ثقافية. يرجع تأخر نشأة الجمعيات الإسلامية إلى الدور القاعدى - الخيرى والاجتماعى الذى لعبه الوقف والحركة الصوفية.^(١) داخل الوسط الاجتماعى للفئات الشعبية ومن ناحية أخرى، يشير ذلك إلى ديناميكية الإسلام وقدرته على التكيف مع الأشكال التنظيمية والرمزية للحدثة المؤسسية.

٤- أثرت الأنشطة التبشيرية الأجنبية - البريطانية والفرنسية ، والإيطالية والأمريكية - فى خلق حالة تعبئة لدى بعض عناصر النخبة المصرية المسلمة والمسيحية فى تكوين جمعيات إسلامية ومسيحية - جمعية المساعى الخيرية والقطبية - لمواجهة الأدوار التبشيرية الكاثوليكية والبروتستانتية. ولا شك أن حركة الجمعيات الأهلية الإسلامية - والمسيحية عموماً - تأثرت وتفاعلت بالحركة الوطنية الدستورية المعادية للاستعمار البريطانى. وقد وصلت أعداد الجمعيات الإسلامية إلى ٢٠ جمعية قبل الحرب العالمية الأولى.^(٢)

٥- لعب السبع الدينى دوراً هاماً فى حركة الجمعيات الأهلية الإسلامية والمسيحية عموماً، يذهب البعض إلى أن نمو هذا النمط من الجمعيات يعود إلى التنافس الطائفى، أو الدينى إلا أننا نرجح أن هذا الحافز كان يخضع للسياق الاجتماعى - السياسى، واعتبارات الكفاح الوطنى المعادى للاستعمار البريطانى من ناحية، والطابع شبه العلمانى، ومن ثم يمكن القول أن هذا التنافس كان ذا طبيعة إيجابية، وبناءة إلى حد ما، لا سيما وأن هذه الجمعيات نشطت فى إطار تقديم خدمات اجتماعية،

(١) انظر فى ذلك تفصيلاً: أمانى قنديل، ومارة بن نغيسة: الجمعيات الأهلية فى مصر، الناشر مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، بالأهرام ١٩٩٩.

(٢) قدرت بعض المصادر عدد الجمعيات القبطية فى ذات الفترة إلى نحو ١١ جمعية نجحت الجمعيات الإسلامية، والقبطية فى خلق قاعدة شعبية ضخمة، تحركت فى اتجاه العمل الدينى وللخيرى من جهة والعمل العلمانى من جهة أخرى كالاتهام بالسياسة وإصلاح الحكم والتعليم والصحة، انظر أمانى قنديل، ومارة بن نغيسة المرجع سابق ذكره ص ٥٣.

وتعليمية، وصحية، وخيرية عموماً. إن أنشطة الجمعيات الدينية الإسلامية - والمسيحية - فى مجال تطوير الأوضاع الاجتماعية، والتعليمية والثقافية كان بالغ الأهمية قبل ثورة يوليو ١٩٥٢.

٦- منذ ثورة ١٩٥٢ حدث انقطاع فى تطور مصر السياسى، والثقافى بما انعكس على نحو سلبي على أنشطة وحركة الجمعيات الأهلية الدينية. إن ضمور وحصار حركة الجمعيات الأهلية هو جزء من القيود القانونية التى فرضت على الجمعيات عموماً، والدينية على وجه الخصوص.

قام نظام يوليو ١٩٥٢، بإحداث تغيير فى النظام الدستورى الذى كان قائماً وهو دستور ١٩٢٣، وذلك من خلال إعلان دستورى عام ١٩٥٦، ثم حدثت تعديلات فى النظام القانونى للجمعيات الأهلية اتسمت بالقيود القانونية، والبيروقراطية، والإدارية، والأمنية، على إنشاء وإدارة الجمعيات.

قامت الثورة فى ١٦ يناير ١٩٥٣ بحل الأحزاب السياسية، ثم حل جماعة الإخوان المسلمين فى عام ١٩٥٥. صدر بعد ذلك القرار الجمهورى رقم ٣٨٤ لعام ١٩٥٦، الذى ألغى المواد من ٥٤ إلى ٨٠ من التقنين المدنى المصرى بشأن الجمعيات الأهلية، وقد فرض القرار الجمهورى حل هذه التنظيمات جميعها، وحظر اشتراك الأشخاص المحرومين من مباشرة حقوقهم السياسية فى تأسيس أو عضوية أية جمعية. ومن الأمور اللافتة للاهتمام اعتبار القرار السابق أية مخالفة لنصوصه جريمة تخضع لقانون العقوبات، وهو ما يشير إلى إخضاع المشرع الأنشطة الأهلية والمدنية للتجريم والتأثيم العقابى^(٣).

٧- إن سياسة تقييد وحصار الجمعيات الأهلية والدينية فى هذه المرحلة وحتى صدور القانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤ الخاص بالجمعيات تعود لعدد من الأسباب:

(٣) انظر فى ذلك د. أمانى قنديل المجتمع المدنى فى مصر فى مطلع ألفية جديدة، ص

٢٦، ٢٧ الناشر مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، ٢٠٠٠، وقد

اعتمدنا فى الجوانب الرصدية على هذا المرجع سابق الذكر.

أ- النزعة التسلطية للصفوة السياسية الحاكمة منذ يوليو ١٩٥٢، والتي تتشكك في الجماعات السياسية، والأهلية على اختلاف توجهاتها. خاصة وأن قادة الثورة كانوا يتشككون في الظاهرة الحزبية قبل ١٩٥٢، ويعتبرونها جزءاً من ظاهرة الفساد السياسى القائم آنذاك.

ب- الموقف من المبادرات السياسيات، والشخصية، والجماعية الخاصة، على اعتبار أنها تشكل مصدراً من مصادر تهديد النظام، واستقراره السياسى.

ج - الموقف من الإخوان المسلمين، ومناوراتهم مع قادة ثورة يوليو، ثم صدامهم معها.

د- نزعة التعبئة السياسية ومكوناتها الأمنية التي كانت تتشكك في العمل الأهلى، ولا تزال حتى هذه اللحظة من تطور مصر في أوائل القرن الحادى والعشرين.

٨- من حصاد سياسة حصار الجمعيات الأهلية، والمبادرات الخاصة من قبل نظام يوليو ١٩٥٢، ضعف النزعة التطوعية، والمبادرات من قبل الأشخاص أو الجماعات. ثم تحول الأنشطة الاجتماعية والخيرية المراقبة من قبل الدولة إلى أعمال ذات طابع شكلى وبيروقراطى. ثم اعتبار العاملين فى الجمعيات أنهم امتداد لأنشطة الدولة ممثلة فى وزارة الشؤون الاجتماعية، وليسوا جزءاً من الحركة الحرة والمبادرة المستقلة للمجتمع المدنى تحت التشكيل.

٩- يشير بعض الباحثين إلى انخفاض متوسط نمو الجمعيات الأهلية فى عقد التسعينيات، حيث بلغت ٣١٩٨ جمعية عام ١٩٦٠، ثم بعد صدور القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ إلى ٤ آلاف جمعية^(٤).

١٠- بعد حرب أكتوبر، وبداية سياسة الانفتاح Open door كان من المأمول تطوير الإطار القانونى المنظم للجمعيات الأهلية، خاصة فى ظل خطاب سياسى رئاسى، وحكومى يتحدث عن الديمقراطية والتعددية ودولة القانون. إلا أن ذلك أدى إلى تعددية سياسية وشكلية ومقيدة، مع استمرارية القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ المقيد لحرية

(٤) انظر فى هذا الصدد أمانى قنديل، وسارة بن نفيسة "الجمعيات الأهلية فى مصر" المرجع السابق الذكر، ص ٥٩.

العمل الأهلي، حتى اللحظة الراهنة، على الرغم من إحداث تعديلات جاء بها القانون الجديد رقم ١٥٣ لسنة ١٩٩٩ الذى قضت المحكمة الدستورية العليا، بعدم دستوريته، ولم يختلف القانون رقم ٨٤ لسنة ٢٠٠٢ كثيراً عن القانون الذى قضى بعدم دستوريته رقم ١٥٣ لسنة ١٩٩٩.

١١- بعد سياسة الإصلاح الاقتصادى، والخصخصة تراجعت أدوار الدولة فى مجال السياسات الاجتماعية، والدعم الاقتصادى .. إلخ. ومن ثم يمكن أن نلاحظ بداية اهتمام الخطاب السياسى الحكومى بالدور التتموى الذى يمكن أن تلعبه المنظمات غير الحكومية، والمجتمع المدنى عموماً فى المجالات التى تتسحب منها الدولة. من ناحية أخرى، ظلت مفاهيم التسلطية السياسية هى المحددة للمواقف الفعلية، لجهاز الدولة الإدارى والأمنى إزاء الجمعيات الأهلية، حيث التشكك السياسى فى المبادرة والأنشطة الخاصة، والنظر إليها كمصدر محتمل للتهديد الأمنى، وذلك على الرغم من عدم قدرة الدولة على أداء الوظائف التدخلية التى كانت تنهض باعبائها منذ عقود الستينيات والسبعينيات من القرن المنصرم.

من ناحية أخرى، يشير هذا الإدراك السياسى - الأمنى السلبى للمبادرة العولمية إلى تناقض مع قيام الحكومات المتعاقبة، بقبول أشكال الدعم والمعونة الخارجية للمنظمات الأهلية. ثمة أيضاً جمود فى الحس السياسى إزاء إدراك طبيعة التغير فى دور المجتمع المدنى العولمى وأدواره المتنامية على المستويات الدفاعية، والتنمية والتدريبية والتكوينية لنشطاء العمل التطوعى على المستوى العولمى، فضلاً عن تأثير حركته على القرارات السياسية فى الدول الغربية، والأكثر تطوراً.

١٢- أحد أبرز ملامح الأيديولوجيات السياسية لنظام يوليو ١٩٥٢، هو الدور الذى يلعبه الدين وتوظيفاته فى إطارها. سياسات الدين ميزت العمليات السياسية لثورة يوليو ١٩٥٢، حيث تم توظيفه لأداء عدد من الوظائف فى نظام الشريعة السياسية، أولاً كمصدر من مصادرها، وكأداة لتبرير الخطاب السياسى، والسياسات الاجتماعية للثورة، وكأداة فى السياسة الخارجية المصرية (الدائرة للعربية والإسلامية فى فلسفة الثورة لدى الرئيس جمال عبد ناصر، وسياساته ومع العادات وحتى عهد

الرئيس محمد حسنى مبارك)، ثم لعب الدين أداة للتوازن السياسى وإعادة رسم الخريطة السياسية المصرية وحدودها مع قوى المعارضة السياسية كالشيوعيين والناصريين لدى الرئيس السادات. لعب الدين دوراً أساسياً فى إعادة صياغة علاقات مصر العربية - العربية، وإقامة تحالفات مع السعودية ودول الخليج البترولية، وكغطاء لإعادة بناء علاقات مصر مع الغرب، ولنقد سياسات الناصرية مع الاتحاد السوفيتى السابق، والدول الشيوعية الأخرى.

١٣- تأميم الدولة لسياسات الدين أثرت على خريطة التوازنات داخل المجتمع، وحركة الجمعيات الأهلية بين تلك التى تعتبر فى إطاره كجمعيات دينية إسلامية تحديداً، وبين الجمعيات الثقافية والاجتماعية العلمانية، إذ ظل هذا التوازن يتسم بالاختلال لصالح الجمعيات الدينية الإسلامية التى بدأت تنتشر بفعل صعود المد الدينى السياسى، والثقافى، والاجتماعى، والطقوسى المحافظ، ولاعتبارات أخرى منها: (أ) قوة عوائد النفط والهجرة إلى إقليمه فى السعودية، ودول الخليج، وتتأوى القيم الدينية المحافظة بين فئات واسعة من المهاجرين وعودتهم إلى مصر (ب) انفجار الثروات المالية والعقارية لدى بعض الأثرياء الجدد، سواء من كانوا ينتمون إلى بيروقراطية جهاز الدولة، أو المجالس المحلية أو المضاربين على الأراضى، والعقارات، وبعضهم لم يكونوا من ذوى الثراء، مما دفع البعض إلى الإنفاق على بعض المساجد أو الجمعيات الأهلية الإسلامية، كقناع، ورمز دينى على صلاحه ونزعه الخيرية. (ج) شكوك بعض الأثرياء الجدد فى سياسات الحكومة - أياً كانت - إزاء العمل التطوعى والخيرى، ومن ثم لجوءهم إلى دعم بعض المستوصفات الطبية بالمساجد أو إنشاءها لتقديم الخدمة الطبية الرخيصة، وبسعر التكلفة إلى الجمهور. (د) تحول للمساجد - وغالبها أهلية ومسجلة بوزارة الشؤون الاجتماعية - إلى مراكز لتقديم الخدمات الطبية والاجتماعية وتمثلت مصادر تمويل هذه الأنشطة المتعددة للمساجد فى أموال الزكاة والصدقات. ويرصد البعض حوالى ٥٤٠٠ لجنة زكاة منتشرة فى المساجد المصرية عام (١٩٩٠)، وهى بحسب تحليله تأخذ شكلاً وسيطاً بين الدولة والقطاع الأهلى، وهى تابعة " لبنك ناصر الاجتماعى "، الذى تأسس عام ١٩٧١، وجعل من لجان الزكاة أحد

مصادر تمويله للنشاط الاجتماعى والخيرى وإنشاء المساجد وتحفيظ القرآن^(٥).

١٤- كشفت الدراسة المسيحية التى قامت بها الباحثة المصرية أمانى قنديل، عام ١٩٩١ أن نسبة الجمعيات الإسلامية تصل إلى حوالى ٢٧% من إجمالى عدد الجمعيات فى ذلك التاريخ (وهو ١٢,٨٣٢)، والجمعيات المسيحية تصل إلى ٥%^(٦).

النسب المئوية للجمعيات الأهلية الإسلامية فى بعض المحافظات
المصرية عام ١٩٩١^(٧)

م	المحافظة	نسبة الجمعيات الإسلامية
١	القاهرة	٢١,٤٣%
٢	الجيزة	٢٢,٩٢%
٣	الإسكندرية	٣١,٣٢%
٣	القليوبية	٢٩,١٠%
٤	المنوفية	٤٠,٣٩%
٦	الشرقية	٣٤,٠٣%
٧	البحيرة	٢٩,٢٣%
٨	الفيوم	٢٥%
٩	سوهاج	٣٠,٦٨%
١٠	المنيا	٥٣,٥٦%
١١	قنا	٢٥,٥٣%
١٢	أسيوط	٤٣,١٩%

(٥) انظر فى ذلك أمانى قنديل، وسارة بن نفيسة، المرجع سابق ذكره. ص ٦١.

(٦) أمانى قنديل، وسارة بن نفيسة م. م. د. ص ٦٢.

(٧) أمانى قنديل، وسارة بن نفيسة المرجع السابق ص ٦٢.

١٥- إن نظرة على الجدول السابق تشير إلى عدد من المؤشرات:

أ- ارتفاع نسبة الجمعيات الإسلامية في الإسكندرية، ثم تأتي الجيزة، والقاهرة، يمكن تفسير ارتفاع نسبة الجمعيات في الإسكندرية، لاعتبارات تتعلق بنسب وجود القاميين من ريف الوجه القبلى - الصعيد - والوجه البحرى حيث تتزايد النزعة لإنشاء الجمعيات والروابط الأهلية الخاصة بكل محافظة في الصعيد أو الدلتا، أو مدن داخلها، وغلبة البعد الدينى فى الثقافة السائدة لدى هؤلاء، فضلاً عن تركيز بعض الجماعات الدينية كالإخوان المسلمين على الحركة الفعالة داخل الإسكندرية، كعاصمة ثانية، وأهمية ذلك إعلامياً ورمزياً لكونها تاريخياً مدينة كوزمو بوليتانية للتعايش والتأثر بثقافة المتوسط، ومواطن للجاليات الأوروبية من هنا تأتي أهمية النشاط السياسى للإخوان.

محافظة الجيزة تتزايد نسبة الجمعيات فيها لغلبة الطابع القروى فى خريطة المحافظة، ولأنها تمثل موطن هجرة من الريف للجيزة سواء من الوجه القبلى Upper Egypt، أو الوجه البحرى، ومن ثم حاجة القادمين من أبناء المحافظات لإنشاء الجمعيات والروابط الأهلية لتقديم الخدمات الصحية، والاجتماعية لأبناء هذه المحافظات، فضلاً عن سيادة النزعة الدينية فى ثقافة أبناء الأرياف ويمكن أن نرصد هذه الملاحظات فى حالة محافظة القليوبية (٢٩ و ١٠ %) .

ب- يلاحظ أيضاً أن ارتفاع نسب الجمعيات الأهلية الإسلامية فى الوجه القبلى فى تزايد، بالنظر إلى الدور البارز للثقافة الدينية فى تكوين ثقافة الصعيد، وارتباطها بمزاجهم النفسى، المحافظ، الذى يستند إلى ميراث وتقاليد وقيم اجتماعية تتسم بالمحافظة والنزعة للتشدد. وبعض هذه المحافظات، تتزايد فيها للجمعيات الأهلية والإسلامية، فى إطار الجمعيات الأهلية للمسيحية، ولتأثير السياق الاجتماعى - الدينى بظاهرة نمو النزعة الإسلامية السياسية، وأنشطتها السياسية العنيفة.

من هنا يمكن أن نرصد ارتفاع النسبة فى محافظة المنيا إلى ٥٣ و ٥٦ % ، ثم أسيوط ٤٣ و ١٩ % ، ثم سوهاج ٦٨ و ٣٠ % . وهى محافظات شهدت توتراً سياسياً، وطائفياً مارسته الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية كالجماعة الإسلامية، والجهاد فى عقد الثمانينيات

والتسعينيات من القرن الماضي، بينما نرى انخفاض تأثير السياق الدينى - السياسى والطائفى على نسب الجمعيات الدينية. فى الفيووم (٢٥ ٪) ، وقتنا (٢٥٥٣ ٪) .

تذهب أمانى قنديل فى دراستها مع سارة بن نفيسة إلى أن الدور الذى تلعبه الجمعيات الدينية فى مجال المساعدات الاجتماعية للفقراء، وتلبية الاحتياجات الأساسية للسكان أدى إلى "تسامح كبير" من جانب الدولة، خاصة فى ظل ارتفاع السلع والخدمات وسياسة الخصخصة، وأشارت الباحثة إلى ملاحظة هامة تتمثل فى أن الجمعيات الدينية عموماً - الإسلامية والقبطية - كانت أكثر الجمعيات التى حصلت على "الحصة العامة" من الدولة وبقرار جمهورى، وإنها أقل الجمعيات التى تعرضت للحل من الجهة الإدارية التابعة لها^(٨)

١٦- تشير بعض الدراسات الهامة - قامت بها أمانى قنديل عن الجمعيات الأهلية والثقافة والتنشئة السياسية - إلى أن "حصيلة أموال الزكاة التى تشكل نصف موارد الجمعيات ذات السمة الإسلامية، حيث تشير التقديرات إلى أن أموال الزكاة عام ١٩٨٩ الموجهة من خلال ثلاثة آلاف مسجد حوالى ٥ ملايين دولار (تمثل هذه المساجد أقل من ١٠ ٪ من إجمالى المساجد التى تتوافر فيها لجان الزكاة ويشرف عليها بنك ناصر الاجتماعى، ومن نتائج الدراسة السابقة تفاوت وزن الجمعيات الدينية باختلاف المحافظات. ونجد أن محافظة القاهرة تشهد تركيز للجمعيات فى بعض الأحياء دون الأخرى مثل شبرا حيث تركيز ملحوظ للمواطنين المصريين الأقباط) ، وإمبابية حيث تنتشر العشوائية فى حي فقير كنمط فى الانتشار العمرانى. فى حين يبرز تأثير المكون الدينى فى المنيا (٥١ ٪ جمعية إسلامية بالإضافة إلى ١٠ ٪ جمعية قبطية) .

١٧- تشير دراسة سارة بن نفيسة عن النشاط التطوعى والإسلام فى مصر إلى بعض المؤشرات الهامة من قبيل :

(١) - إن محافظات المنيا وأسيوط والمنوفية تأتى فى مقدمة تواجد الجمعيات الإسلامية بالنظر إلى السياق الاجتماعى - الدينى فى تركيب الثقافة، وما شهدته المنيا وأسيوط من أحداث عنف سياسى وطائفى فى عقدى الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضى .

(٨) أمانى قنديل ، سارة بن نفيسة : المرجع السابق ص ٦٣ .

(ب) - المحافظات ذات الكثافة السكانية العالية مثل القاهرة والجيزة والدقهلية بها نسبة أقل من المتوسط .

(ج) - بخصوص علاقة التطور التاريخي لحركة الجمعيات ذات التوجه الإسلامى تشير سارة بن نفيسة إلى تزايد عام لهذه الجمعيات على المستوى القومى خلال عقد السبعينيات، وإن ظهرت بعض الاستثناءات فى محافظة المنوفية التى بدأ فيها التزايد فى الثمانينيات، وهى حالة تماثل ما حدث فى محافظتى الشرقية وأسوان. كما مثلت محافظة الإسكندرية استثناء آخر حيث شهدت تزايداً فى السبعينيات، ثم تراجعت الزيادة فى الثمانينيات، إذ انخفضت النسبة المئوية من ٢٧ و ٥٦ % إلى ٢٣ و ٢٧ % (١).

١٨- إن نتائج دراسات أمانى قنديل، وسارة بن نفيسة، وآخرين التى عرضنا لها، وبعض ما انتهت إليها من نتائج يشير إلى الجذور التاريخية للدور الذى لعبه الدين عموماً - الإسلامى والمسيحى - فى نشأة الجمعيات الأهلية والدينية على وجه الخصوص، وإلى تزايد دور ونسبة هذا النمط من الجمعيات إلى مجموع خريطة الجمعيات الأهلية . لاشك أن ذلك يعود إلى الدور المهيمن للدين الإسلامى والمسيحى على الثقافة السياسية، ونظام القيم الاجتماعية للمصريين، بل وقدرة على تعبئة مشاعرهم الدينية، وربط النزعة للخير والتطوع والتبرع للآخرين بالقيم الإسلامية والمسيحية، بل وبالعقائد والأخلاقيات الدينية .

إن الدوافع الدينية كانت وراء النزعة التطوعية، وبناء المنظمات الأهلية، والمبادرات الخاصة من الأشخاص لتكوين هذه المنظمات. من ناحية أخرى لم تقتصر أدوار وأنشطة الجمعيات الإسلامية - المسيحية على الأهداف الدينية، وإنما كان لها دور معنوى وأخلاقي، لجملة أنشطتها فى مجال الرعاية الاجتماعية والتعليمية والصحية والثقافية .

تأثرت حركة الجمعيات الأهلية عموماً والدينية خصوصاً بالحركة الوطنية، والتطورات السياسية داخل المجتمع المصرى، بل ويتطور الأوضاع التشريعية، وموقف المشرع المصرى وسياسات التشريع من قضايا الحريات العامة، ومنها حق تكوين الجمعيات، وتأثرت

(٩) انظر عرض الدرسيتين السالف الإشارة إليهما فى المتن إلى نبيل عبد الفتاح (رئيس تحرير وآخرون)، تقرير الحالة الدينية فى مصر المرجع سالف الذكر ص ٢٣٧ .

حركة نمو الجمعيات بالقبيود القانونية، والحكومية، والبروقراطية والأمنية، ولا تزال تتأثر.

لاشك أن الصدمات العنيفة والدامية بين الدولة والجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية أثرت على نظرة الدولة للجمعيات الأهلية الإسلامية، والرقابة على أنشطتها، ونظامها الداخلي من حيث موافقة ذلك مع الأطر القانونية القائمة أم لا.

يبدو أيضاً أن الجمعيات والمساجد والمراكز المترابطة بها - والمسجلة ضمن سجلات وزارة الشؤون الاجتماعية - لعبت دوراً بارزاً لسد فراغ رحيل الدولة عن المجالات الاجتماعية في إطار الأسواق المفتوحة، والخصخصة، في تقديم بعض الخدمات الصحية والتعليمية والخدمية للفقراء في المناطق الفقيرة والعشوائية.

١٩- من الصعوبة تحديد جمعية أو أكثر تبدو الأكثر أهمية في مجال الجمعيات الأهلية الإسلامية، هناك جمعيات عديدة، والأكثر أهمية وفعالية لا يرجع إلى كبر حجمها، أو ميزانيتها، وإنما الأهمية تعود - على الرغم من أهمية متغيرات الحجم والميزانية والأنشطة - إلى فعالية الدور ووصول الخدمات الاجتماعية الصحية - نظراً لارتفاع نفقاتها - أو تقديم الخدمات التعليمية والتدريبية والتنمية، وفق المفاهيم التنموية المعاصرة لا مجرد تقديم الصدقات والإحسان إلى بعض المستحقين.

٢٠- يمكن أن نذكر بعض الجمعيات العامة كالشبان المسلمين، والجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة، وهما من أقدم الجمعيات الأهلية الإسلامية، ويتمتعان بنفوذ ديني، ودور اجتماعي، بل وأحياناً ثمة تداخلات مع بعض الأنشطة السياسية لقوى أخرى في الحركة السياسية - الإسلامية كالإخوان المسلمين^(١٠).

٢١- يثور التساؤل بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ في نيويورك، وواشنطن عن مدى تأثير العمليات الإرهابية، وسياسات الولايات المتحدة، وبريطانيا، والدول الغربية على تطور الجمعيات الأهلية الإسلامية في مصر والمنطقة العربية عموماً؟

(١٠) انظر نبيل عبد الفتاح وآخرين: تقرير الحالة الدينية في مصر، ص ٢٣٧، ٢٣٨،

٢٣٩، مرجع سابق للذكر.

يمكن أن نثير عدد من الافتراضات في ضوء الحملة الأمريكية - البريطانية والغربية عموماً ضد جماعة طالبان، وتنظيم القاعدة الذي يقوده المنشق السعودي أسامة بن لادن.

الافتراض الأول: (*)

عدم دعم المنظمات غير الحكومية الأورو - أمريكية واليابانية ... الخ للمنظمات الأهلية الإسلامية ، أو التقليل من هذا الدعم من ذي قبل.

يعتمد هذا السيناريو على عدد من المعطيات يمكن لنا رصدها فيما يلي:

أ- قيام الولايات المتحدة والدول الغربية ودول عربية - إسلامية - فى السعودية والخليج .. الخ، بتجفيف منابع تمويل بعض المنظمات التى وضعت ضمن لوائح ممارسة الإرهاب الأمريكية - الأوروبية من خلال تجميد الأرصدة المالية لأشخاص ومنظمات دينية - وسياسية إسلامية وأخرى تعمل فى حقل الإغاثة الإنسانية .. الخ.

ب- قيام الأجهزة السياسية والإدارية والأخرى المختصة بمكافحة الأنشطة الإرهابية بالمتابعة الدقيقة لأنشطة الجمعيات الأهلية الدينية، حتى لا تتحول أنشطتها من المجال الاجتماعى، الخيرى والثقافى إلى المجال السياسى. ويترتب على هذا الاتجاه شيوع الحذر بين النشطاء، وممولى الأنشطة من المتبرعين - باستثناء الدول - فى منطقة شبه الجزيرة العربية والخليج لتمويل منظمات الإغاثة الإسلامية العالمية.

تأسيساً على السيناريو الأول، تتأثر الجمعيات الأهلية الإسلامية سياسات ما بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١ ، سواء من حيث حجم وفعالية النشاط، والعضوية من ناحية، أو من حيث النمو الكمى للجمعيات وإعدادها.

(*) تم كتابة هذا الفصل بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ فى شهر نوفمبر ، وقد تحقق بعض ما جاء بها ولاسيما سياسة تجفيف منابع التمويل الداعمة للجماعات الإسلامية الراديكالية، فى السعودية، ومنطقة الخليج والكويت. بل مارست الولايات المتحدة وبريطانية ضغوطاً سياسية - يدعمها إعلام مؤثر - على السعودية ودول المنطقة لمراقبة الجمعيات الإسلامية وأنشطتها.

الافتراض الثاني: (*)

نشوء نمط جديد من المنظمات الدينية - الثقافية - التنموية التي تعتمد على بناء جسور للحوار الدينى - الدينى، أو للحوارات بين الثقافات أو الحضارات.

يستند هذا السيناريو - الافتراضى على ما يلى:

١- محاولة تجاوز فجوة المعرفة بين الإسلام والمسيحية والأديان عموماً، والتعرف المباشر عبر آليات الحوار.

٢- فهم الثقافة العربية - الإسلامية عبر مصادرها الدينية والثقافية والتعليمية، والاجتماعية، لتتلاقى بعض الصور النمطية التي أنتجتها السلطات الإعلامية الغربية، والاستشراق الغربى. وكشفت أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ عن فجوة بين بعض هذه الصور والواقع.

الافتراض الثالث:

اعتماد الجمعيات الأهلية الإسلامية فى أنشطتها على تحفيز وتعبئة الموارد المالية والبشرية المحلية فى أداؤها للأهداف الخيرية والتعليمية والثقافية المنوطة بها.

يرتكز هذا السيناريو الافتراضى على عدد من المعطيات نرصدها فيما يلى:

١- إن الجمعيات الأهلية الدينية عموماً والإسلامية خصوصاً اعتمدت تاريخياً ولا تزال على المنح والتبرعات والوقفات التي يخصصها بعض الأشخاص من الأثرياء.

٢- الاعتماد على تنشيط التبرعات الخيرية والطوعية فى إطار كتل بشرية أكبر، بما يؤدى إلى تجميع موارد للأشطة، ونشطاء للعمل الطوعى. إن توظيف أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ فى نيويورك وواشنطن، وتقديمها على أنها تعبير عن صدام دينى - دينى ربما يؤدى إلى تعبئة المشاعر والموارد معاً.

الافتراضات الثلاثة السابقة تشكل تصورات المستقبل فى الأجلين المتوسط والبعيد.

(*) لا تزال عمليات الحوار محدودة وشكلية واستعراضية الطابع لغياب تقاليد وقيم حوارية بين الأديان فى الواقع المصرى والعربى عموماً، وهو أيضاً طابع الحوارات الدينية الرسمية بين للمؤسسات الإسلامية والمسيحية... إلخ.

سوف يفاقم من صور ومشاهد الجمعيات الأهلية الإسلامية وغيرها من منظمات المجتمع الأهلي، تناقضات ، و تراكمات تاريخية تشير إلى معوقات هيكلية سوف تؤثر في الأجل القصير والمتوسط على عمليات تشكيل المجتمع المدني المصري ، التي لا تزال تواجه إعاقات عديدة.

عدد الجمعيات الإسلامية موزعة على محافظات الجمهورية^(١١)

المحافظة	عدد الجمعيات
القاهرة	٤٨٣
الجيزة	٢٧١
المنوفية	٢٧١
الإسكندرية	٢٦١
الشرقية	٢٦٠
المنيا	١٨٣
القليوبية	١٧٣
السيوط	١٧٢
البحيرة	١٤٠
الغربية	١٣١
سوهاج	١٢٤
الدقهلية	٩٦
قنا	٩٤
بنى سويف	٨٦
أسوان	٧٧
الفيوم	٧٣
كفر الشيخ	٤٧
بورسعيد	٣٨
السويس	٣٦
دمياط	٢٥
الإسماعيلية	٢٣
مرسى مطروح	١٩
سيناء الشمالية	١٨
البحر الأحمر	١٣
الوادى الجديد	١٢
سيناء الجنوبية	٦

(١١) المصدر د. سارة بن نفيسة : للنشاط التطوعى والإسلام فى مصر، دراسة باللغة الفرنسية. وانظر أيضاً، نبيل عبد الفتاح، (رئيس تحرير وآخرون)، تقرير الحالة الدينية فى مصر ١٩٩٥، للنشر مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، للقاهرة، الطبعة السادسة ١٩٩٨، ص ٢٤٥.

الباب الثالث:

أزمات الاندماج القومى المصرى

رغم أن كل الأفيان تبدأ بأفكار بسيطة ولا يمكن غير التسليم بها،
فإن عشاق السلطة غالباً ما يستولون عليها ويحولونها لخدمتهم^(*)

الروائية اليزابيث جين هوارد

(*) نقلا عن خالد القشطيني، جريدة الشرق الأوسط، العدد رقم ٨٨٠٩، ص ٢٣ للصادر
في ٢٠٠٣/١/١٠.

لقد خُلِقْنَا جميعاً متساوين في العالم الافتراضي^(*)

بول غيتس

(*) وردت في مايكل هاربت، وأنطونيو نيغري، الإمبراطورية، إمبراطورية العولمة الجديدة، تعريب فاضل جتكر، مراجعة رضوان السيد مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة العربية الأولى، ص ٤٤، ٢٠٠٢.

"ولا تستطيع بعض الثقافات الفرعية أن تستدخل بعض القيم الثقافية السائدة على نحو كلي، وذلك دون إكراه، أو دون نفى للذات. فهي تنطوى على نظامين من القيم المتجاذبة والمتعارضة. ولكن يمكن لذلك التعارض بين القيم أن يجد له مخرجاً وقد يكون ذلك غير ممكن أيضاً" (٥)

اليكس ميكشتيلي

ALEX MUCCTLLI

"L'identite"

(٥) انظر اليكس ميكشتيلي: الهوية، ترجمة د. علي وطفة، دار الوميم للخدمات الطباعة، دمشق، الطبعة العربية الأولى، ص ١٣٦، ١٩٩٣.

لقد دفعنا ثمناً باهظاً، للحنين لكل وللواحد، للمصالحة بين المفهوم والمحسوس ، بين الخبرة الشفافة والخبرة القابلة للتوصيل. وتحت المطلب العام للنضوب وللتهدئة، يمكننا أن نسمع دمدمة الرغبة في العودة إلى الإرهاب، في تحقيق الوهم للإمساك بالواقع. والإجابة هي: لنشن حرباً على الكلية ؛ لكن شهوداً على ما يستعصى على التقديم؛ لننشط الاختلافات وننقذ شرف الاسم".(*)

جان فرنسوا ليوتار

(*) جان فرنسوا ليوتار : الوضع ما بعد الحداثي، المرجع السابق الذكر، ص ١٠٩.

مدخل:

شكلت قضايا وإشكاليات التكامل للقومي أحد أهم معضلات بناء الدولة فى مجتمعات ودول عديدة فى جنوب العالم، وفى البلدان العربية. إن التكامل الداخلى - أو الاندماج القومى - فى المجتمعات المنقسمة والممزقة دينياً، وطائفيًا، وعرقياً، وقومياً.. إلخ، ولجه ولا يزال مصاعب عديدة، لاسيما أن غالبية النظم العربية لا تزال تغلب عليها العلاقات القبلية والعشائرية والعائلية، وسيطرة عائلة أو قبيلة أو عشيرة أو مذهب دينى أو طائفى على عملية احتكار هيكل القوة، سواء منفرداً، أو عبر تحالفات مع بعض الأطراف داخل هذه البنيات بسماتها الخاصة، حتى ولو تدرجت بأقنعة أيديولوجية ودينية وأخرى تبدو حديثة كالوضع فى بلدان كالسعودية، واليمن، ودول الخليج، والعراق، وسورية ولبنان والسودان على سبيل التمثيل لا الحصر. إن بناء الدولة بعد الاستقلال جعلها ظاهرة تبدو، وكأنها تعتمد على الغلبة، شىء ما يذكر بولاية المتغلب فى الفقه الإسلامى إذا ساغ هذا التشبيه على الرغم من عدم دقته، لكنه مفيد نسبياً فى الإشارة إلى هيمنة قوة سيطرت على الدولة وجهازها ولاسيما الأمنى، وقد لا تستند إلى شرعية سياسية، وإنما على شرعية الغلبة العائلية أو العشائرية أو القبلية، أو العسكرية تاريخياً الانقلابية - إذا جاز وصفها باصطلاح الشرعية بالمعنى السائد فى السياسة الحديثة والمعاصرة - سواء التى وصلت إلى مدة السلطة عبر الأيديولوجيا أو تلك التى وصلت عبر العمليات الانقلابية المحضة ثم صاغت أيديولوجيا لها فى أزمنة التوهج الأيديولوجى. إن معضلات الاندماج القومى وإشكالياته لا تزال مستمرة، ولم تستطع قوة الغلبة - بسماتها التقليدية أو شعاراتها المهجنة بالحداثة حيناً، ومع الدين فى أحيان وحالات أخرى - أن تستوعب التعدديات والانقسامات فى التركيبية المجتمعية، وتبلور أشكال وآليات مؤسسية تستوعب التنوع الداخلى، سواء أكان من نمط التنوع البسيط، أو للمركب بحسب كل حالة على حدة.

كانت استراتيجية بوتقة الصهر عبر قوة جهاز الدولة، هى الخيار الأكثر ترجيحاً، وتناشبا مع بنية الدولة التسلطية والتعبوية، تحت

شعارات الاشتراكية والعدالة الاجتماعية. استطاعت المجتمعات الممزقة ومجموعاتها الأولية فى المنطقة، أن تتكيف وتستوعب الضغوط والعنف الذى مارسته الصفوة السياسية الحاكمة وجهاز الدولة على الطوائف، والأقليات الدينية والقومية والعرقية والمذهبية، بل وأن تعيد غالبيتها تشكيل ألفتها السياسية والثقافية، لتبدو وكأنها متجانسة مع النظام السياسى، والصفوة السياسية المسيطرة، حتى تستطيع أن تستفيد من المغنم والمزايا والحوافز السياسية والاقتصادية كقوة مولية. بعض الأقليات خضع لعمليات قسر وتطويع ودمج قسرى اتسمت بالعنف المادى والقهر الرمزى فى محاولة لإخضاعها، إلا أن التجارب السياسية كشفت وبجلاء عن فشل استراتيجية بوتقة الصهر، وعدم قدرتها على بناء الحد الأدنى من الإجماع والتجانس الداخلى، بل وتيسير الاستراتيجيات الملائمة لبناء إجماع قومى، أو دولة - أمة، وهو ما لم يتحقق فى غالبية البلدان العربية باستثناء مصر كدولة - أمة، ونسبيا الدولة - المخزن المغربية.

إن استمرارية الانقسامات الداخلية، وإعادة إنتاج علاقاتها وأشكالها وانماجاتها الداخلية - العرقية والدينية والمذهبية والقومية.. إلخ - تكشف عن قدرة بعض المجموعات الأولية والقومية والطائفية والعرقية والدينية والمذهبية على أن تحافظ على أنساقها الفرعية، وروابطها إزاء عمليات الدمج القسرى أو الاحتواء، فى ظل هياكل سياسية تعتمد أساليب قهرية وعنفية فى سبيل إنتاج ولعاءات تتجاوز الانتماءات والروابط الأولية والتقليدية، وتتمركز حول الولاء للسلطة، والصفوة السياسية الحاكمة وما ترفعه من شعارات أيديولوجية، بكل أساليب القسر اللفظ أو الناعم وذلك دونما ميلاد للدولة - الأمة، وفى ظل غياب ثقافة سياسية ديمقراطية، ومؤسسات وآليات تؤمس للمشاركة السياسية والمجتمعية للنساق المتعددة داخل المجتمع بحيث تساهم فى إنتاج الاندماج القومى، ونسقه القيمى وولاءاته التى تتعدى مجرد الولاء للعائلة أو القبيلة أو العشيرة أو الصفوة الحاكمة - ذات المصادر الأقلوية سياسيا وعشائريا.. إلخ - وإنما عبر سياسات للاندماج فى المؤسسات السياسية والدستورية، وفى التعليم والثقافة والإعلام، وعبر حريات الرأى، والتعبير والتدين والاعتقاد، وفى ظل فلسفة للإصلاح، والحدأة السياسية والقانونية. إن الإعاقات البنائية

إزاء بناء اندماج قومي على أسس ديمقراطية في حالات عربية عديدة تعود أيضاً إلى نمط الثقافة الدينية ، والمذهبية السائدة، التي تنقسم في بعض الحالات بالجمود الفقهي في بعض التصورات إزاء الآخر الديني، ولا يزال بعض رجال الدين يعيدون إنتاج نموذج أهل الذمة، الذي ساد في مرحلة تاريخية ما، وفي ظل ظروف وسياقات مغايرة، وذلك كي يطبق بديلاً عن مفاهيم ومبادئ المواطنة وحقوقها والتزاماتها في إطار الدولة الحديثة.

إن صعود الحركة الإسلامية السياسية، والراдикаلية منذ هزيمة يونيو ١٩٦٧، وإنتاجها لظواهر سياسية ، وثقافية واجتماعية عديدة، والأخطر منظومة من الأفكار حول شكل الدولة والنظام السياسي، والمنظومات القانونية، على نحو يخالف - في غالب أطروحاته الدينية - مشروع الدولة الحديثة، وعمليات بناء الأمة التي لا تتوافر شروطها السياسية، والثقافية والاجتماعية في مجتمعات عربية عديدة حتى هذه اللحظة تأثرت عملية بناء التكامل الداخلي، بأطروحات الجماعات الإسلامية السياسية والراдикаلية حول الآخر الديني، وطبيعة علاقة "المواطن" بالدولة، وخاصة تغليب بعضهم لأولية الرابطة الدينية داخل الدولة، أو المتعددة للدول والقوميات - الجامعة الإسلامية - على الرابطة السياسية المتمثلة في المواطنة. إن بعض الأفكار السياسية التي تقنعت بالصياغة والسند والشرعية والتأويل الديني التقليدي - الذي تجاوزته بعض أطروحات حركة الإصلاح الديني الإسلامي - ساهمت في تفكيك بعض الموحّدات في بعض البلدان، وفي توسيع الفجوات الإدراكية بين المجموعات الدينية وبعضها البعض، بل ووهن الروابط المتعددة للانتماء الديني والمذهبي ، والعرقى في بعض الأحيان، لصالح نمط من إعادة إنتاج وتركيب العلاقات الاجتماعية على أسس ومعايير من الانتماءات الأولية، أو التمحور حول المؤسسات الدينية والمذهبية، ولا تزال الآثار البنائية السلبية على هذه التحولات، تؤثر في الاستقرار السياسي والاجتماعي داخل هذه المجتمعات العربية المنقسمة.

إن الحالة المصرية اتسمت تاريخياً بالخصوصية في مجال التكامل والاندماج القومي، ولا سيما في ظل الدولة الحديثة، لأنها تأسست في إطار الحركة الوطنية المصرية المعادية للاستعمار البريطاني - بتعبير

وليم سليمان قلادة - وفي ظل شعور وطنى عارم بالربط بين تحرر الوطن، وتحرر المصريين والتمييز بين حالة الاستعمار، وبين التقدم والحدائث. من هنا ارتبطت الوحدة الوطنية - وفق التعبير الدائع فى الأدبيات السياسية المصرية - وبين الدولة الحديثة ، ودولة القانون والمواطنة ومبادئ المساواة.

إن المبادئ الدستورية والسياسية - حول دستور ١٩٢٣ - ظلت هى محور رئيسى فى محاور الحركة السياسية، وما يمكن أن نطلق عليه البيئة السياسية للاندماج القومى حول المواطنة، حتى قيام نظام يوليو ١٩٥٢، على الرغم من بروز بعض الظواهر والممارسات أثرت سياسيا قبل قيامها على بعض الفئات الوسطى - الوسطى، والوسطى - الصغيرة المصرية القبطية، والإسلامية إزاء هذا المبدأ الرئيسى.

فى ظل نظام يوليو، وطبيعة تنظيم الضباط الأحرار وحركة الإصلاح الزراعى والتأمينات - أثرت على الأوضاع الاجتماعية - الاقتصادية لكبار الملاك، وللфئات الوسطى العليا من الأقباط، الأمر الذى أدى إلى تبلور إدراكات سياسية سلبية لدى أبناء الصفوة القبطية، وبدء ظواهر العزوف عن المشاركة السياسية، على الرغم من محاولات النظام إيجاد حلول فى إطار الدوائر المغلقة عليهم، أو تخصيص عشر مقاعد تناقصت فى الواقع فى العقود الأخيرة من القرن الماضى.

إن بروز بعض مشكلات الاندماج القومى خلال نصف القرن الماضى ، مرجعها عوامل وأسباب واختلالات هيكلية فى النظامين السياسى والاجتماعى، وفى أنماط التعليم الدينى والمدنى، والسياسات الإعلامية والثقافية، والأهم سياسات الدين، وتوظيفاته واستخداماته من قبل الصفوة السياسية الحاكمة، ومعارضيتها من الجماعات الإسلامية السياسية على اختلافها. أدت بعض سياسات الدين، وسياسات العنف المضاد من الجماعات الراديكالية، وشيوع بعض أنماط الخطابات الدينية المتشددة طيلة عقود عديدة خلّت إلى إنتاج أنماط من العنف للمادى أو الرمضى ضد المصريين الأقباط. وساهمت بعض السياسات البيروقراطية فى تفاقم بعض المشكلات التى لحقت الاندماج القومى المصرى وهو ما سعى فى الخطاب الرسمى بالفترة الطائفية.

يعالج هذا الباب عدداً من الفصول التي تتناول بعض إشكاليات
الاندماج القومي فيما يلي:

الفصل الأول: الثورة والوحدة الوطنية والشرعية السياسية،
والدين والأزمات.

الفصل الثاني: نمط العنف الجماهيري ذى الوجه الطائفي:
ملاحظات أولية حول حالة الكشج.

الفصل الثالث: الحالة الإثارية والوحدة الوطنية.

الفصل الرابع: أزمة إدارة الأزمة الطائفية.

الفصل الخامس: أقباط المهجر: نقد خطاب الأئمة والأساطير.

الفصل السادس: صورنا ومرايانا وشظايانا: المسيحيون العرب
والحملة الغربية ضد الإسلام.

الفصل السابع: ضمان حقوق الأقليات الدينية بين الثقافة الدينية
السائدة ومتطلبات الدولة الحديثة.

الفصل الأول

الثورة والوحدة الوطنية والشرعية السياسية
والدين والأزمات

مرور خمسين عاما على انهيار النظام شبه الليبرالى فى مصر، وبدء عمليات تأسيس النظام الجمهورى فى ظل ثورة يوليو، يحتاج إلى احتفالية بحثية، بديلا عن كرنفالات المدائح والهجاءات، وأساليب السجال والعنف الأيديولوجي، والتي تكمن وراءها أهداف تسعى للإفلات من عمليات التقويم النقدى والموضوعى المؤسس على الوقائع والمعلومات الدقيقة، فضلا عن استراتيجيات فى التحليل التاريخى والاجتماعى والثقافى والسياسى تتسم بالانضباط المنهجى، والنظرى، والتحليلى.

أسوق هنا بعض البدايات التى لا تزال تتطوى على دهشة فلسفية أو بحثية، ولكنها تغم فى مساجلات عقيمة فى أحيان عديدة.

أولا: مقدمات لمحاولة فهم موضوع شائك:

١- إن اعتبار ثورة يوليو ونظامها عملية انقطاع، وانكسار فى مسار التطور السياسى المصرى، يحتاج إلى إعادة فحص - بعيدا عن أحكام القيمة السياسية وتعبيراتها المتحيزة - لأن انهيار أى نظام سياسى، يكشف عن اختلالات هيكلية عميقة فى أبنيته وسياساته، وصفوته السياسية الحاكمة، ويأتى العمل الثورى، أو الانقلابى بمثابة تعبير سياسى عنيف عن وهن النظام السابق الشديد.

من ناحية ثانية، لو كان النظام القديم يمتلك الحد الأدنى من أوراق القوة والدينامية السياسية، والمهارات وأساليب التجديد السياسى لأدى ذلك لاستمراره وفشل العملية الانقلابية أو الثورية. أيا كان التوصيف لأننا فى مجال رصد للبدايات لا التقويمات.

٢- لا توجد انقطاعات فى النظم السياسية يمكن وصفها بأنها خالصة تماما، أو تتسم بالنقاء النظامى، والأيديولوجى والمرجعى. خذ مثلا التشكيلة الاجتماعية للوفد ذات الطابع الفضفاض التى وصفها للبعض بغلبة النزعة الجبهوية عليها من ناحية، فى أثناء قيادتها للحركة الدستورية المعادية للاستعمار، وبين تشكيلات التنظيمات السياسية لنظام بولسيو بعدئذ، حيث سيطرت صيغة التحالفات الاجتماعية فى ظل تأميم

للصراع الطبقي، ومن ثم للتعددية السياسية والفعل خارج التنظيم السياسي الوحيد بشروطه وقيوده من ناحية أخرى.

أسهمت الخبرات السياسية للوفد، ومصر الفتاة، والإخوان في تشكيل ثلاثة روافد داخلية لمرجعية تنظيم الضباط الأحرار في بناء المنظمات السياسية، والإدراك المياسي، ثم هناك روافد أخرى، مثلتها أفكار "ماوتسى تونج" عن تحالف الطبقات الثورية المعادية للاستعمار ثم على وجه الخصوص النموذج السالزاري في البرتغال، وبعض من الخبرة اليوجسلافية.. الخ، وتبلور ذلك عبر منهج التجربة والخطأ تحت وطأة هيمنة النموذج للتسلطي والكوربوراتي.

٣- إن تقويم الثورة، ونظامها السياسي، وموقفها من مفهوم دولة القانون من الأهمية بمكان بعد مرور خمسين عاما، لاعتبارات تتصل بمستقبل التطور السياسي والمؤسسي والفكري في مصر، لأن الخروج عن صخب الطقس الاحتفالي، وضوضائه لاعتبارات التوظيف السياسي من الأهمية بمكان، لاعادة تصحيح الذاكرة السياسية للأجيال الجديدة، فضلا عن الكشف عن الأعطاب الهيكلية التي أدت إلى المشاهد الراهنة للوهن البنائي، واستمرارية ذهنية تعبوية، لا تزال تترك مصر بتنوعها وتعقدها التركيبي، والإقليمي، والعالم المتغيرين، وفق مدركاتها المؤسسة على التسلطية السياسية، والإدارة القمعية للسياسة والمجتمع والدين على ما يؤدي إليه ذلك من إنتاج للمزيد من المشكلات والتصدعات.

٤- إن أحد أهم، بل وأخطر الموضوعات قاطبة هو الثورة والدين وسياسات الدين، أي استخدام الصفوة السياسية الحاكمة وجهاز الدولة للدين الإسلامي - والمسيحي - في أداء وظائف تتصل بنظام الشرعية السياسية، وفي إنتاج التشريعات، والخطاب السياسي الرسمي، وكنظام معيارى لتقويم مدارس سياسية ومدى قبولها ورفضها في اللعبة السياسية - بين الحين والآخر - فضلا عن حدود دورها في العملية السياسية، بل وفي تفصيل السياسات العامة لاسيما الاجتماعية، وفي إدارة السياسة الخارجية المصرية إزاء العالمين العربي والإسلامي كما شاع ولا يزال في التعبيرات السائدة!

ثم هناك سياسات بعض للقوى السياسية التي حجب النظام عنها الشرعية القانونية، وكانت لها توظيفاتها المضادة للدين إزاء الدولة،

والقوى السياسية الأخرى شبه العلمانية من الليبراليين، والناصريين، والماركسيين والقوميين.

٥- إن الإطار المرجعي للاندماج القومي المصري تمثل في ثورة ١٩١٩ والحركة الوطنية الدستورية المعادية للاستعمار - بتعبير وليم سليمان قلادة- وهي تجربة تقدم على أنها مثال أيديولوجي، تقيم عليه تجارب التكامل القومي، وهو أمر يشوبه الاختزال ونزعة التعميم اللا تاريخية التي تؤدي إليها، ويعيد إنتاجها اخفاقات المراحل التالية في تأسيس اندماج قومي متجدد ينأسس على المواطنة الكاملة والحريات الديمقراطية ودولة القانون. الثابت من كتابات مؤرخين نقاة أن بدايات احتقان نموذج ١٩١٩ بدأت معالمها تلوح في عقد الأربعينيات، وأوائل الخمسينيات، من قبيل تلاعب السراى ببعض منظمات الشباب القبطى الجامعى للضغط على الوفد، ثم اتجاه بعض الفئات الوسطى، والوسطى الصغيرة إلى الابتعاد عن العمل السياسى لاسيما فى الوفد، نظرا لأن الترشيح والانتخابات فى هذه المرحلة لا يقدر على نفقاته سوى الأثرياء. ثم بدأت تظهر بعض المنظمات السياسية ذات طابع مذهبى - ويصفها أستاذنا أبو سيف يوسف فى كتابه الهام "الأقباط والقومية العربية" - بأنها ذات طابع طائفى من مثيل الحزب الديمقراطى المسيحى، وسكرتيه رمسيس جبرواى المحامى، وكان مناهضا للوفد، ثم تحول بعد ثورة يوليو إلى الحزب الديمقراطى القومى، ثم جماعة الأمة القبطية التى قادها إبراهيم فهمى هلال المحامى، وهى حركة كانت موجهة للدخل القبطى بهدف تطويره وإصلاحه، ثم سرعان ما طرحت تصورا سياسيا بعد ثورة يوليو يتمثل فى ضرورة التمثيل النسبى للأقباط فى البرلمان بالربع.

ثم هناك محاولات تجديد المؤسسة القبطية الأرثوذكسية، من خلال مدارس الأحد، ودخول جيل جديد من أبنائها من نوى التعليم الجامعى إلى الحركة الرهبانية بديلا عن الانخراط فى حركة سياسية اعترتها أزمة طاحنة آنذاك.

٦- إن تعبیر الوحدة الوطنية للذائع فى لغة الخطاب السياسى الرسمى، والمعارض يتسم بعدم الدقة، مثله فى ذلك كالتسيج الوطنى، والواحد، ومثيلاته من التعبيرات المجازية الرائجة، لأنه يحجبنا عن معرفة وفهم التضاريس النوعية للتعدديات التى تتطوى عليها التركيبية

الاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية المصرية بكل تنوعها وتعقيدها، ولطبائع الصراع والتنافس داخل المجتمع. فهي تعبيرات تستخدم في خطاب الأزمات، وتهدف إلى الحيلولة دون تناول الأمور في أعماقها. فهي مجازات سياسية دفاعية للكف عن الأسئلة وبحث الأزمات، وهجومية على من يريد استقصاء الأعطاب البنائية في هيكلنا ومؤسساتنا ونظامنا الاجتماعي والسياسي.

ثانيا: الاندماج القومي في ظل ثورة يوليو ١٩٥٢:

من أبرز المشكلات التي واجهتها ثورة يوليو - أو نظامها - مشكلات التمثيل السياسي للأقليات كجزء من نواتج هندسة سياسية جديدة، تأسست على التعبئة والتنظيم السياسي الواحد، من التحالف بين القوى الاجتماعية - الذي وصفه لويس عوض بأنه تحالف مقاولي طبقات اجتماعية - ولاشك أن ذلك أدى إلى إنتاج سياسات وإدارة أمنية لجهاز الدولة أدت إلى تأميم التعبير السياسي والحزبي، والأهم تصفية الطبقة السياسية القديمة وإبعادها عن اللعبة السياسية عبر إحداث تغيير في النظام الدستوري من ناحية، وحل الأحزاب، واستثناء جماعة الإخوان حتى إخضاعها للحل والتصدى العنيف لها، بعد تصور بعض قادتها فيما يبدو إلى إمكان احتواء حركة الجيش لسابق تدخل بعض عناصرها كأعضاء في الجماعة، أو على علاقة بها قبل قيامها.

إن بروز أزمة مستمرة في الصبغ السياسية الجديدة للتكامل الوطني، برزت فيما يلي:

١- إن العقل العسكري يئنزح إلى الانضباط التنظيمي الصارم، وإلى تغليب مفهوم الوحدة والاندماج والتماسك داخل التشكيلات العسكرية، فضلا عن سيطرة البنية الهرمية والخضوع إلى القرارات من أعلى لأنتى الهرم القيادي. من ناحية أخرى المؤسسة العسكرية هي أداة توحيد وصهر واندماج للفئات الاجتماعية والمناطقية أيا كان انتماؤها، من هنا تأسس الاندماج كمحرك سياسي على أساس مرجعية الاندماج في ثقافة المؤسسة، فضلا عن تأثير بعض قادة الثورة وعلى رأسهم جمال عبدالناصر بمفاهيم المستبد العادل لدى الأستاذ الإمام محمد عبده، والكل في واحد لدى توفيق الحكيم، من هنا كانت بوتقة الصهر كاستراتيجية إدماجية، تتلاءم مع ذهنية الكولونيالات الشبان، ناهيك عن تقاليد الدولة المركزية النهرية التاريخية.

٢- إن الطبيعة السرية لتنظيم الضباط الأحرار فرضت نفسها على عمليات تجنيد الأعضاء التي تعتمد على الاختبارات الشديدة للمرشحين والمتابعة والمعرفة المسبقة، الأمر الذي أدى إلى غياب أعضاء أقباط في تركيبة التنظيم، لاسيما في الصف الأول والاستثناء كان السيد شكرى فهمى جندي - دفعة ١٩٤٢- وبدأ عمله بالكتيبة الثالثة التي كان عبد الناصر يعمل كإركان حرب لها.

ويرى الأستاذ طارق البشرى^(١) أن غياب الحضور القبطي داخل هياكل التنظيم مرجعه أن الوفد لم يكن لديه نفوذ أو تغلغل داخل الجيش، الذي كان يخضع للسراي، ومن ثم بنت آثار من التفرقة في هياكله العليا.. الخ.

٣- شكلت علاقة قادة النظام الجند بالإخوان المسلمين، عاملا في إثارة شكوك النخبة المصرية القبطية حول طبيعة توجهاتها، وتزايد ذلك بعد صدور قوانين الإصلاح الزراعي والتأميمات للمصارف والمصانع الأمر الذي أضعف القوة السياسية والاجتماعية للنخبة القبطية من السياسيين القدامى، ويرصد بعضهم - سعد الدين إبراهيم^(٢) - نسبة المصادرات والتأميمات إلى الثروة القومية بـ ٧٠% من قطاع النقل والمواصلات الداخلية، ٤٤% من الصناعة، ٥١% من البنوك، و ٣٤% من الأراضي الزراعية، أي ١٥% من إجمالي الثروة واعتبر غالب الأقباط أن هذه الاجراءات موجهة ضدهم. أدى ذلك إلى حركة هجرة قبطية إلى المهاجر الأوروبية والأمريكية واستراليا من الشباب في عقود الستينيات والسبعينيات، وما بعد لأسباب تتعلق بحركات العنف السياسي ذى الوجوه الدينية والطائفية.

٤- أدرك الرئيس عبد الناصر آنذاك أن هناك مشكلة تمثيل سياسي للأقباط فلجأ إلى نظام الدوائر المغلقة على الأقباط، وفشلت. ثم

(١) انظر طارق البشرى، "المسلمون والأقباط في إطار للجماعة الوطنية"، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٠، ص ٦٧٥، ومشار إليه في أبو سيف يوسف، الأقباط والقومية العربية، بيروت، الطبعة الأولى، يوليو ١٩٨٧، ص ١٥٢.

(٢) انظر في ذلك تفصيلاً، د. سعد الدين إبراهيم "الملك والنحل والأعراق" القاهرة مركز ابن خلدون، الطبعة الثانية ١٩٩٤، من ص ٤٤٦ إلى ص ٤٥٠.

بعد ذلك لجأ إلى وضع النص الدستوري على نسبة المقاعد العشرة المخصصة لرئيس الجمهورية وذلك لمعالجة المشكلة ثم تناقص هذا العدد بعدئذ وبخلست فئات أخرى كالنساء وبعض عناصر قريبة من النخبة الحاكمة.

٥- إن سياسات الدين، وتوظيفاته في الشرعية، والتعبئة، والدعم السياسي، وفي السياسة الخارجية - هذا الدور المكثف، فضلا عن صراعات الثورة ونظامها وجهاز الدولة مع الإخوان المسلمين - أدى إلى تزايد وزن المرجع الديني على المدني، ولا شك أن ذلك ألقى بظلاله على ضعف حركة الفئات الوسطى - الوسطي، والصغيرة القبطية، داخل المجال العام، وفي الحياة السياسية.

٦- اعتمدت الدولة بحكم ذهنية التنظيم الهرمي على التعامل المباشر مع رأس الكنيسة، وعلى بعض وجهاء الحياة العامة القبطية كي يمثلهم في التنظيم السياسي الوحيد والبرلمان، وينقلون الرسائل من وإلى الكنيسة، وكان غالب هؤلاء تكنوقراط وموظفين قريبين من جهاز الدولة أساسا. شكلت علاقة جمال عبدالناصر المتميزة مع البابا كيرلس السادس، جسرا لحل مشكلات عديدة مع بقاء أخرى، فضلا عن عقبات مرجعها ذهنية محافظة ومتشددة لعناصر داخل البيروقراطية المصرية كانت غير قادرة على استيعاب تقاليد وقيم المواطنة وإرث ثورة ١٩١٩ المجيد في هذا الصدد.

٧- استفادت الفئات القبطية المعسرة من الفلاحين والعمال من قوانين يوليو والإصلاح الزراعي، فضلا عن النظرة التقدمية - إلى حد ما - لجمال عبدالناصر من ناحية نظرته لدور الدين في عمليات التنمية، والتي كانت تحمل أثرا مرجعيا لأفكار الأستاذ الإمام محمد عبده، والأستاذ خالد محمد خالد، ودور الفقهاء النابه أستاذنا محمود شلتوت الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر.

ثالثا: الساداتية وأزمة الاندماج القومي:

أثرت اختيارات الرئيس السادات السياسية والدينية في مجال استراتيجيات بناء الاندماج القومي على ما سمي بالوحدة الوطنية - وهو تعبير شائع ولكنه غير دقيق - ومشاركة الأقباط السياسية ويمكن إيجاز ذلك فيما يلي:

١- استخدا م الدين فى للشرعية، وإعادة بناء التوازن السياسى عبر محاربة الناصريين، والماركسيين بالدين، والعقد الضمنى مع الإخوان وذلك بعد حرب أكتوبر وقد أدى ذلك إلى انطلاق الحركة الإسلامية السياسية، وإلى مصادمات ذات طبيعة طائفية تزايدت معدلاتها مع مرور السنين فى ظل تفاقم الأزمة الاجتماعية.

٢- تزايدت عمليات العنف ذات الوجوه السياسية والطائفية من قبل الجماعات الإسلامية، وإزاء الأقباط ثم كثافة التلاعب بالدين فى الأغراض السياسية من قبل الرئيس السادات، والإخوان، والجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية بعد تكون الجماعة الإسلامية والجهاد.

أدى ذلك إلى عزوف سياسى عن المشاركة، والاندماج بين المصرى المسيحى والمؤسسة والسلطة الدينية، التى تزايد حضورها، وسيطرتها، وقيادتها للأقباط بديلا عن العلاقة المباشرة بين المواطن - أيا كان دينه ومذهبه وانتماؤه السياسى - وبين الدولة وأجهزتها فى إطار دولة القانون والمواطنة الكاملة.

٣- انخرط الأقباط فى الأنشطة الاقتصادية، والتجارية بعد سياسة الانفتاح الاقتصادى، لكن ازدادت معدلات اللامشاركة السياسية، نظرا لشبوع التطرف، فضلا عن القيود السياسية والأمنية على السوق السياسية.

٤- كانت نهاية استراتيجية الاندماج على أساس قوة جهاز الدولة، والدين والقيود الباهظة على المشاركة وآلياتها متمثلا فى أنها ولدت عمليات عنف ضار، وخصومات سياسية أدت إلى ما سُمى بأحداث سبتمبر ١٩٨٠، واغتيال الرئيس فى أكتوبر ١٩٨١.

٥- إن نظرة على تاريخ الاندماج القومى المصرى منذ ثورة ١٩١٩، مروراً بثورة يوليو حتى المرحلة الراهنة، تشير إلى الفهم البسيط لمسألة بناء الاندماج الداخلى على قواعد المواطنة، والمشاركة والتمثيل السياسى المتساوى بين المواطنين، والأهم بناء المخيال القومى الجماعى المبرأ من التمييز، والذى يتغذى من ثقافة المشاركة السياسية.

خاتمة:

منذ عقدين ويزيد ارتفعت وتائر وأنماط العنف الدينى السياسى والطائفى النزعة، وانتقل من المجال السياسى إلى المجال الاجتماعى، وإلى بنية الرموز والطقوس والأقنعة الاجتماعية اليومية. وخاض جهاز

الدولة صراعاً دامياً وضارياً مع الجماعات الإسلامية السياسية، وتراكت خبرات لدى جميع الأطراف ويمكننا أن نوجز ما حدث فيما يلي:

١- تتأىم الخبرات العنيفة لدى الجماعات الراديكالية، وعمليات الأسلمة من أسفل، ومن الوسط كاستراتيجية لدى الإخوان وحققت بعضاً من النجاح، فضلاً عن نفاذهم للبرلمان عبر تحالف سياسى مع الوفد، والعمل والأحرار ثم مع الأخير فقط ومنفردين كمستقلين على نحو مثير فى الانتخابات الأخيرة التى تمت خلال عام ٢٠٠٠ المنصرم مع ضعف الحياة الحزبية، والأحزاب.

٢- تزايد الفجوات الجيلية، وجمود الهياكل السياسية، والعلاقات بين الأجيال، فى ظل شيوع اللامبالاة بالسياسة، ومن ثم ضعف متزايد فى الحيوية السياسية والاجتماعية فى ظل ركود اقتصادى وسياسى مستمر.

٣- بروز اهتمامات جديدة من الأقباط للمشاركة السياسية كما حدث فى انتخابات ١٩٩٥، و٢٠٠٠ لاسيما من نخبة رجال الأعمال، ونجاح بعضهم.

٤- بروز تفهم جديد من الدولة لإرث مشكلات الوحدة الوطنية السلبية، والعمل التدريجى لحل المشكلات من قبيل الأوقاف القبطية، وبث صلوات الأعياد فى الإذاعة، والتلفاز، ثم اعتبار يوم السابع من يناير عيداً قومياً للمصريين جميعاً. وهناك مشكلات عالقة تحتاج إلى حلول أخرى ناجعة كالخط الهمايوني، والشروط العشرة للعزى باشا وكيل الداخلية الأسبق والخاصة ببناء الكنائس.

٥- هناك حاجة موضوعية لاستيلاء استراتيجيات جديدة للتكامل تتجاوز المواريث السلبية، وتتأسس على دولة القانون الحديث، والمواطنة الكاملة، وعلى القيم الديمقراطية، وآليات للمشاركة السياسية الفعالة من ناحية، ثم على تطوير النظام التعليمى نحو المزيد من زرع القيم الديمقراطية والمدنية الحديثة فى مراحل التعليم المختلفة.

خمسون عاماً على الثورة، ثمة حاجة عميقة لدرس سلبيات التجربة وإيجابياتها لتطوير الوعى السياسى، وإحياء الذاكرة التاريخية وتأمل لحظة التطور التاريخى الراهن بحثاً عن الأسئلة الجديدة لا الإجابات سابقة التجهيز.

الفصل الثانى

نمط العنف الجماهيرى ذو الوجه الطائفى

ملاحظات أولية حول حالة الكشح

شكلت أحداث العنف الاجتماعي والجهادي التي مورست في قرية الكشح بمحافظة سوهاج بصعيد مصر، نقطة تحول - بكل ما تعنيه هذه الكلمة من دلالة - في تاريخ العلاقات الدينية بين المصريين، وفي إطار الصيغة المصرية الحديثة للاندماج القومي حول الدولة الحديثة، هذا النموذج الذي تمت بلورته في إطار الحركة الوطنية المعادية للاستعمار الغربي.

ما تم في الكشح من وقائع عنيفة ذات صفات ووجوه دينية و"طائفية"، وهو تعبير غير دقيق وإنما نستخدمه لشيوعه ودلالته الإدراكية في الاستهلاك اللغوي حول مثل هذه الوقائع الظواهر الخطيرة بدأت بأحداث الخانكة ١٩٧٢، ثم للزاوية الحمراء ١٩٨١ وإمبابة ١٩٩١ وقرية دميانة ١٩٩٥، وكفر دميانة ١٩٩٦، وعين شمس ١٩٩٠ - ١٩٩٦، الإسكندرية أعوام ١٩٩١ - ١٩٩٤ - ١٩٩٥ وسمالوط ١٩٩١، وملوي ١٩٩٥، والمنيا ١٩٨٦، ١٩٩٤، ١٩٩٦، ومنشية ناصر ١٩٩٢، وأسبوط ١٩٩٢ - ١٩٩٥ - ١٩٩٦، وطما ١٩٩٢ أو ١٩٩٦، وطهطا ١٩٩٦ وقنا ١٩٩٣، و١٩٩٥، وصنبو. ١٩٩٦، والكشح في أغسطس، وديسمبر ١٩٩٩، ويناير ٢٠٠٠^(١).

أحداث العنف سألقة الذكر على خطورتها؛ لم تحظ بعناية بحثية تدرس وتحلل هذه الوقائع العنيفة وعوامل إنتاجها وتحولاتها من عنف تلقائي أو اجتماعي أو جنائي إلى عنف ذي وجه ديني أو "طائفي"؟ من ناحية أخرى، اختلفت أساليب المعالجة لهذه الأحداث من الحادثة الأولى إلى الأحداث التالية من قبل أجهزة الدولة والنخبة السياسية. في الحالة الأولى تم تشكيل لجنة لتقصي الحقائق برئاسة وكيل مجلس الشعب آنذاك الدكتور جمال العطيفي التي أعدت تقريراً مرجعياً لا يزال يشار إليه بوصفه مثالا على للتوازن في الرؤية وتحليل جذور

(١) انظر في ذلك "بيان المائة" للذي صدر من بعض المثقفين المصريين المرموقين بعد أحداث الكشح ٢.

المشكلة التي تمس بعض جوانب الاندماج للقومي المصري، أو ما اصطلح على تسميته سياسيا وإعلاميا بالوحدة الوطنية، وهو تعبير آخر يتسم بالغموض، ويحيل دوما في الإدراك إلى المتغير الديني في الاندماج الوطني كما سبق أن أشرنا إلى ذلك في أكثر من موضع في فصول هذا الكتاب.

في الحالات التي تلت تقرير العطيفي شكلت ردود أفعال الحكومات المصرية المتباينة نمطا يمكن لنا إيجازه فيما يلي:

١- إسناد ما حدث إلى مجهول يسمى دائما بالأيدي الخفية التي تعبث في الظلام، وحوادث مؤسفة ثم التركيز على وجود قوى خارجية ومؤامرة لزعزعة الاستقرار في مصر وقوى لا تريد لمصر النهوض.. الخ.

٢- إن الوحدة الوطنية في مصر، تمثل نموذجا يحتذى في العالم، وهنا تظهر صور للنفاق بين المشايخ، والقساوسة لإضفاء دلالة وحدة وتكامل عبر ظاهرة تقبيل اللحي المشترك.

٣- بين الحين والآخر تظهر مجموعة اصطلاحات وتعبيرات مجازية جديدة للدلالة على أن ما حدث من عنف طارئ وغير أصيل، من قبيل القول "بالنسيج الوطني"، أو "السبيكة الوطنية". وهي تعبيرات ومجازات غير دقيقة، وتتسم بالغموض وتغفل عن التنوع، والتعددية والمنافسات الاجتماعية والسياسية والتناقضات المترتبة على ظاهرة الاختلاف والتباين الطبقي، فضلا عن أنها تعبيرات تتسم بالشمولية. كما تغفل وجود أسس وقيم وقواعد وآليات للاندماج القومي المتغير، والذي يتجدد من مرحلة تاريخية إلى أخرى. من هنا أصبحت الإحالة إلى تجربة الحركة الوطنية الدستورية المعادية للاستعمار تبدو بمثابة محاولة لإحياء الذاكرة الجماعية للمصريين حول النظام شبه الليبرالي في مصر ١٩٥٢-٢٣. هذا الذي لم يعد يتذكره سوى الأجيال القديمة، وبعض المثقفين، نظرا لتغير طبيعة الجغرافيا الجيلية في مصر، على الرغم من أن النخبة السياسية الحاكمة تنتمي غالبيتها إلى الأجيال التي جاءت قبل وبعد الحرب العالمية الثانية، وبعض من جيل الستينيات، ومن ثم تبدو هذه الإشارات إلى "شعارات الوحدة الوطنية" القديمة بمثابة صوت ولا صدى إدراكي له وسط فئات اجتماعية عريضة شهدت وقائع العنف ذى الوجوه الدينية

والطائفية منذ أوائل عقد المبعينيات من القرن الماضي إلى أوائل القرن الحادى والعشرين.

إن السؤال المحوري في الكشع ١، والكشع ٢، يتمثل في الدلالات التي تكشف عنها ونستطيع أن نبلور عدة أنماط، وليس نمطا واحدا كشفت عنه الوقائع الدامية و"المؤسفة" - إذا جاز لنا استخدام هذا الوصف الشائع، ربما لدلالته - التي تمت لمرتين في هذه القرية الجنوبية وما حولها من قرى أخرى، يمكن لنا إيجاز دلالة ما حدث فيما يلي:

أولاً: إن التقاليد التاريخية للتوحد والاندماج القومي المصري التي تشكلت حول الدولة القومية الحديثة أصابها الوهن الشديد، طيلة العقود الخمس الماضية من القرن المنصرم، وهو ما ترتب على استراتيجيات النخبة السياسية في اللعب بالرموز والأفكار الفقهية المستمدة من الدين في الحياة السياسية والتعليمية والثقافية، وتوظيفه في مجالات بناء وتأسيس الشرعية السياسية، وفي التعبئة السياسية والاجتماعية والتوازن السياسي، وضد القوى السياسية المعارضة بين الحين والآخر، فضلاً عن إدخاله في النزاعات على الهوية ناهيك عن تبايضات النخبة السياسية في تلاعباتها بين سياسات وأخرى نقيضة، من الإشتراكية العربية إلى المشروع الخاص، من الحزب الواحد إلى التعددية الحزبية المقيدة.. الخ، من مشروعية التأميم دينيا والمشروع العام، وقوانين الإصلاح الزراعي إلى عدم المشروعية الإسلامية له فيما بعد.. الخ. إن التلاعب السياسي بالأفكار والقيم الدينية والآراء الفقهية من قبل النخبة أدى إلى إضعاف الحداثة السياسية والقانونية والدولة الحديثة، ومن ثم أدى إلى تآكل التقاليد المؤسسة على المواطنة، وعاق إمكانية الإصلاح الديني سواء على الصعيد المؤسسي، أو التعليمي، أو الفقهي.

ثانياً: شيوخ نمط استكاري من ردود الأفعال الحكومية والحزبية للأحداث، ثم المجاملات الشكلية والاستعراضية، بين رجال الدين، حتى تحول الاستكثار إلى إنكار حدود الحدث ووقائعه ومحاولة فرض حصار على المعلومات الأساسية، بحيث بدت الأحداث دائماً يشوبها الغموض والأنتباس والاضطراب، والتناقض كما في حالة الكشع ١، والكشع ٢. هذا المشهد النمطي يكشف عن محاولة بيروقراطية - في أجهزة الإدارة وتطبيق القانون والأمن- لنفي المسؤولية وهي جزء من ثقافة اللامسؤولية

التي شاعت في العقود العديدة الماضية في كافة قطاعات المجتمع وأجهزة الدولة، ومراجعتها البطيورية، في التربية، وفي أساليب التنشئة الاجتماعية والسياسية وفي الوظيفة العامة.

ثالثا: إن الحكومات المصرية المتعاقبة تميل إلى إسناد مسئولية مواجهة أحداث العنف ذى الطبيعة "الطائفية" إلى جهاز الأمن، ودون مبادرة أو تحرك سياسي يحاول معرفة جنور وعوامل الأزمات، ويديرها ويتعامل معها بمجموعة من الاستراتيجيات والسياسات الأمن نظرا وعملا وتطبيقا- تحركه مجموعة من السياسات والعقائد الأمنية والكميات.. الخ. وكشفت المعالجات الأمنية منذ الكشف ١، و ٢ عن أوجه خلل عديدة في الإدارة الأمنية لهذا النمط من الأزمات "الطائفية"، -نكرر- "تستخدم للتعبير لشيوحه لا لدقته مؤقتا"- منها: (أ) غياب الخيال الأمني، والنزعة الوقائية. (ب) محاولة إخفاء المعلومات الأساسية حول الأحداث. (ج) البحث عن "كباش فداء"، تتمثل في نظرية "المؤامرة الخارجية"، و"الأيدي العابثة في الظلام" التقليدية التي لم تعد تجدي نفعا في عالم ثورة المعلومات والاتصالات. (د) فجوة في العقائد والتنشئة الأمنية والأداء، والتغير الجذري في المفاهيم القديمة، ولا سيما فجوة في التعامل مع مفاهيم وقيم وقواعد وأجيال حقوق الإنسان المختلفة، ثم الدور المؤثر لمنظمات وحركة حقوق الإنسان العالمية وتأثيرها في صنع السياسات والرأي العام الكوكبي. ومن ثم تشكل أية وقائع لانتهاكات حقوق الإنسان - حتى ولو كان فردا واحدا - موضوعا للتعاوض والتضامن الكوكبي بين نشطاء الحركة بطول الدنيا وعرضها. (هـ) إن المعالجات غير السياسية تؤدي إلى تشويه صورة ومكانة الحكومة والنخبة السياسية في الإعلام الدولي ووسائطه الاتصالية المتعددة، بكل انعكاس ذلك على قرارات صناع القرار، والمؤسسات الدولية في العالم كله، ولا سيما دول الشمال.

رابعا: غياب أدوار الأحزاب السياسية في غالبية أحداث "العنف الطائفي" سواء في إدارة الأزمة، أو معالجة آثارها، وهو ما يشكل أعباء على السياسة الأمنية والأجهزة الشرطية، التي تنفذها.

خامسا: شكلت حالة الكشف ١، و ٢ تغييرا نوعيا كما سبق أن أشرنا لعدة اعتبارات نرصدها فيما يلي:

(١) عنف الثمانينيات وعنف التسعينيات في غالبه الذي مورس حول المواطنين المصريين الأقباط والمسلمين، جاء من الجماعات الإسلامية الراديكالية التي كانت توظف العنف "الطائفي" لتحقيق عدة أهداف منها: إثبات قوتها وهيبته لتجنيد الأعضاء الجدد، ثم الدعم النفسي لكوادرها داخل السجون، والمعتقلات، ومخاطبة أجهزة الإعلام الغربية، وإثبات أن ثمة عدم استقرار سياسي في مصر، وأن الدولة لا تستطيع حماية مواطنيها الأقباط، إن العنف ضد الأقباط يمكن أن يستثير قطاعات واسعة من الرأي العام الغربي، بما يشكل قوة ضغط على النظام.. الخ. غير أن هذه الأهداف لم تتحقق كليا، إلا لبعض الوقت طيلة العقد المنصرم، قبل أن تتمكن الدولة من تخفيض معدلات العنف ذى الوجه الديني الذي كانت تمارسه الجماعات السياسية الإسلامية الراديكالية، وإحداث انكسار نسبي في هذه الموجات الطويلة للعنف.

(٢) حدث تحول من العنف الراديكالي للجماعات السياسية الإسلامية -الجهاد والجماعة الإسلامية- بعد انحسار الموجات الطويلة لهذا النمط من العنف - إلى بؤار عنف جماهيري جنائي ذى "طبيعة طائفية"، وهو ما يشكل تحولا خطيرا في سوسيولوجيا العنف الجماهيري والتفانى لأنه يكشف عن احتقانات اجتماعية لم تجد علاجاً^(٣). هذا النمط من العنف العادي السذي يتحول إلى "طائفي" يؤدي إلى كسر بقايا الموحدات القومية وأسس ومعايير الاندماج القومي. ويكشف هذا النمط من العنف الجماهيري الطائفي، عن خطورة الدور الذي لعبته على مدى زمني طويل يعود إلى ثلاثة عقود -يزيد- نمط من الثقافة الدينية الشعبية التي ركزت على الجوانب الطقوسية والفلكلورية والخرافات حول الآخر الديني والوطني والمذهبي في ظل غياب ثقافة دينية سَكِمة تستند إلى صحيح الأصول والأفكار والتفسيرات والتأويلات الفقهية الاجتهادية

(٢) ولكب بعض، هذا التحول، انتقال للظاهرة الإسلامية السياسية من المجال السياسى إلى المجال الاجتماعى، وتشكل ما سبق أن أطلقنا عليه بالأسما الدینی الاجتماعى - بمحولاته القيمية والرمزية والتضامنية وفى نسق الزى، والمقولات الدينية الشعبية الشائعة والحكم والأمثال... إلخ، انظر مؤلفنا "النص والرصاص، الإسلام السياسى والأقباط وأزمات الدولة الحديثة فى مصر" مرجع سالف الذكر، ص ٢٥٧ إلى ٣٥٢.

والتجديدية. كل ذلك أدى إلى شيوع نمط من التدين الشعبي ركز على الطقوس والشكليات، بل والخرافات التي تنتشر في بعض أشرطة الكاسيت في الريف، والمولد مما أدى إلى تدخل بين هذه النزعة "الخرافية" و"الفلكلورية" في الثقافات الدينية الشائعة في الريف، وبين التدين الشعبي - بما هو مجموعة من العادات والإدراكات والتصورات الشائعة لدى العامة عن القواعد والقيم الدينية، والتي تخالف في غالبها صحيح الدين - ومع تضخم النزعة الفلكلورية والخرافية تتزايد عمليات إعادة إنتاج الصور المغلوطة والملتبسة عن "الآخر الديني" وعن الدين الآخر في الوطن، ومن ثم شيوع الأنماط والصور النمطية المسبقة السلبية عن المسيحية والأقباط. وهو ما يشكل أرضية عمليات التحريض والتعبئة في أي خلاف عادي ينشب بين المواطنين العاديين في أمور تمس الحياة اليومية، وتتحال إلى الأرضية الدينية لحسمها وفق قانون الأكثرية-الأقلية^(٣).

(٣) لجوء بعض الأشخاص أو العائلات إلى إحالة النزاعات من المجال القانوني إلى المجال الديني لإضفاء حساسية عليها، وللحيلولة دون حسمها بالوسائل والقواعد والأجهزة القانونية والقضائية والأمنية للدولة الحديثة^(٤). وهو ما برز في الكشع ٢، ألا وهو بناء أكشاك خشبية في الشارع الرئيسي بالقرية أمام محلات الأقباط وأمام مداخل بيوتهم. وقيل أن جهات الإدارة لم تنفذ أحكاماً قضائية بإزالة هذه الأكشاك التي بنيت نتيجة لاعتبارات عصبية وعائلية ودينية وانتخابية، تتصل بعلاقات تقليدية وروابط أولية بين أجهزة الحكم المحلي، الشعبي، ومن منحوا تراخيص هذه الأكشاك.

(٤) بروز ظواهر العودة إلى أنماط القوة التقليدية وهياكلها وعلاقاتها داخل أجهزة الإدارة والمحليات والأجهزة الشعبية. وهي ظاهرة بالغة الخطورة لأنها تعني أن العلاقات العائلية والعشائرية أصبحت داخل جهاز الدولة الحديثة وذلك كنقيض لقواعدها وقيمتها وتقاليدها. ويبدو أن تتشيط هذه الهياكل التقليدية للقوة وشبكاتها وعلاقاتها جاءت لاعتبارات

(٣) انظر في ذلك، للمرجع السابق من ص ٧٦ إلى ص ٧٨.

(٤) نبيل عبد الفتاح، النص والرصاص، المرجع سابق الذكر، ص ٧٧.

تمس أزمة الدولة الحديثة وتآكل قيمها الأساسية، وأزمة دولة القانون، ناهيك عن توظيف عناصر داخل النخبة السياسية لرموز وهياكل القوة التقليدية في الصعيد والريف المصري عموماً ودخل حتى المدن الكبرى كالقاهرة والإسكندرية والسويس وبورسعيد.. الخ. كما في الانتخابات البرلمانية التي جرت في ١٩٩٥ وعام ٢٠٠٠ كوسائط في علاقاتها السياسية والقانونية بالمواطنين، ومن هنا وظف هؤلاء هذه العلاقة مع الدولة ونخبة الحكم، في مد نفوذهم داخل هذه الهياكل الدولية.

(٥) نمط الإدارة القرابية أو العشائرية في الكشع والصعيد، وسياسة التوطين في الإدارة التي تمت منذ عقدين أو يزيد أدت إلى تداخل المفاهيم والعلاقات الأولية والقرابية والعشائرية، أو التي تعتمد على أسطورة أولية- لعراقة المحتد أو الأصل.. الخ- تسيطر على المخيال الجماعي كالعرب والهولة وغيرها في تسيير الإدارة، ومن ثم تغليب معايير الولاء القبلي والعشيري والعائلي والديني على معايير دولة القانون والمواطنة والمساواة، وتحل كافة الأزمات والمشاكل وفق المعايير التقليدية والعرفية وتشارك الإدارة ذات الانتماءات الأولية والعصبية في أعمال هذه القواعد والتقاليد.

(٦) تخصيص الموارد والمصالح والمزايا الاجتماعية والاقتصادية والترخيص، على أسس ذات طابع قبلي وعشائري وعائلي، وديني على خلاف القانون وقواعد الدولة الحديثة، أو توظيف السلطات والصلاحيات المخولة للإدارة في أمور ومصالح تناهض مصالح أخرى على أسس دينية كما في حالة تراخيص الأكناف.

(٧) تطبيق قانون الدولة -الحديث لم يعد فيما يبدو التزاماً على سلطات الإدارة تطبيق التشريعات- وإلا تعرض المخالف لحكم القانون والمحاسبة- وإنما أصبح يخضع لآليات تعسفية، ولا اعتبارات ذات طابع تقليدي وأولي كالعراقة والعائلة والعشيرة والدين.. الخ.

(٨) نزوع بعض الجهات المنوط بها تطبيق القانون إلى إلقاء الاتهامات الجزافية دون تحقيق أو معلومات أو صدور أحكام قضائية، وهذا الاتجاه يشكل خطورة لأنه يعمق الخلافات، ويعيد إنتاج جذور الشقاق القومي، ويساهم في توظيف أجهزة الإعلام العولمية لهذه السياسة في التأثير على صورة ومكانة الحكومة خارجياً.

(٩) انتشار ظاهرة حوادث حمل السلاح بدون ترخيص - وعلى خلاف القانون - بما يؤدي إلى احتمالية وقوع حوادث عنف ذات وجه طائفية، ودينية كما حدث في الكشح^٢، وبما يشير إلى ضرورة التصدي لهذه الظاهرة الوبيلة بكل قوة القانون وأجهزة تطبيقه.

(١٠) الدور الذي يلعبه بعض رموز القوة التقليدية في الريف في إثارة الشائعات ومن ثم فاقم الأزمات الطائفية بما يشير إلى مشكلة في نظام تعليم وتدريب هؤلاء.

أخيراً.. ثمة ملامح تبدو لشبوع أنماط ثقافية لا تسامحية في أوساط اجتماعية عديدة. وهي أمور تشير إلى اختلالات وعوامل بنائية تتمثل في بعض جوانب أزمة النظام التعليمي برمته، والتعليم الديني على وجه الخصوص، ويتطلب إصلاحاً حقيقياً. ثم دور الإعلام في إشاعة نزعة تسلطية لا عقلانية ساهمت في إشاعة أجواء من العنف في الحوار، والتنازع، وغياب التسامح الفكري والعنف اللفظي والرمزي بما يساهم في إنتاج أجواء تحض على استبعاد الآخر الفكري والسياسي، والمذهبي والديني، و... إلخ.

الفصل الثالث

الحالة الإثارية والوحدة الوطنية

ثمة ملاحظات افتتاحية ، أورد أن أطرحها في طريقي للتعامل مع واقعة النشر الفضائحي^(١)، وما تلاها من غضب جماعي قبطي.

١- نشر الصور الفضائحية ليس حالة طارئة أو واقعة استثنائية في مجال تطور هذا النمط من الصحافة الذي لا يقتصر فقط على هذه الصحيفة ، وإنما بدأت في عدد من الصحف والكتابات - وبعضها قومية - لأنماط من السياسات التحريرية اللفظة التي تميل إلى مجموعة من الرهانات الفضائحية، والتشهيرية، والجنس المبثّل ، واللغة السوقية الركيزة كما يتناولها الدهماء ، فضلا عن السب والقذف . ولاشك أن انتشار هذا النمط الصحفي يعكس ثقافة تبلورت داخل أوساط وفئات اجتماعية تدعمها، وتنتجها ، وتستهلكها ، وتعيد توزيعها على جماعات القراء.

٢- إن البعض حاول - ولا يزال بين الحين والآخر - توظيف ما قامت به صحيفة "النبا"، بهدف الترويج لفرض قيود جديدة على حريات الفكر والتعبير والصحافة والنشر، وذلك لمنع التعامل النقدي بالكشف والتحليل عن الفساد والانحراف في الوظيفة العامة، ومن ثم لآبد من وقفة حازمة ضد احتمالات هذا التوظيف وأمثاله، وذلك من خلال إعادة مطالبة الصحافة بضرورة تفعيل التقاليد والقيم المهنية والأخلاقية، والقواعد القانونية والمصرية، وهي مسألة تحتاج إلى مسئولية وحزم .

٣- إن نشر الصور الفضائحية لراهب مخلوع منذ سنوات ليست جديدة، وسبقها اتجاه في النشر يركز على ما يعتبره البعض نقيصة أو

(١) يتناول هذا الفصل واقعة نشر صحيفة النبا، لمجموعة من الصور الإباحية لرجل دين أرثوذكسي مفصول - مشلوح وفق للتعبيرات الكنسية - مع سيدة دون علمها، وإبترازه لها مالياً . إن واقعة النشر غير المسئولة مهنياً وسياسياً أدت إلى تقجر أزمة سياسية و"طائفية"، وتظاهر بعض الشباب المسيحي الأرثوذكسي داخل المقر البابوي، ضد ما اعتبروه إهانة انتهكت معتقداتهم ومشاعرهم. انظر في ذلك، جريدة النبا، للعدد رقم ٦٦٣ السنة الرابعة ، العدد الصادر يوم الأحد ١٧ يونيو ٢٠٠١.

مساساً بصورة نمطية شائعة لرجل الدين تتسم بالورع والتقوى، ومع ذلك لم يؤد هذا النشر ذو النزعة الفضائية والتشهيرية - آنذاك - إلى إثارة توترات طائفية ، وهذا يعنى أن الواقعة الأخيرة كاشفة لاحتقانات اجتماعية، وطائفية وسياسية تمس الموحديات القومية فى الواقع الاجتماعى المصرى اليومى وتحتاج إلى رصد وتحليل وعلاج.

٤- أدت واقعة النشر السالفة إلى حدوث ظاهرة جديدة تماماً، وهى غضب وتظاهر الآلاف من شباب المصريين الأقباط - من فئات اجتماعية ومناطق مختلفة بكل دلالات ذلك - إزاء ما يُعد إهانة للكنيسة الأرثوذكسية - ذات التاريخ والتقاليد الوطنية الراسخة - وذلك لأن الراهب - المخلوع - منذ فترة كان يخدم فى دير المحرق فى أسبوط ، وهو من أكثر الأماكن قسسية لدى الأقباط لإقامة السيد المسيح - له المجد - والسيدة مريم ستة أشهر هناك، وكثير منهم يعتبرونه بمثابة زيارة وحج للقدس. إن صياغة الجريدة لموضوعها الفاضح شكل مساساً بقسسية الدير الذى حل به المسيح والسيدة العزراء ميدة للنور ، ومن ثم شكل مساساً بطهرانية وتطهرية الرمز الأسمى، وإلى أمور تدخل ضمن المحمولات الرمزية والقسسية للمواطن المصرى القبطى. ودقيق ما قاله البابا شنودة الثالث من أن تحويل خطأ فردى للراهب المفصول - إلى إهانة عامة لادين بأكمله وللكنيسة وللأقباط عموماً هو أمر مرفوض ومعه كل الحق فى ذلك .

أ- إن تظاهر شباب الأقباط ، يعكس تعبيراً غاضباً عن مشاعر جماعية مكبوتة ولم يعد المحلل الاجتماعى أو السياسى إزاء الواقعة البورنوجرافية وصورها المولدة للتظاهر فقط، وإنما نحن إزاء مظاهرات سياسية، ودينية، وراهبا ما يُعد اختلالاً فى هياكل وأوضاع تحتاج إلى مراجعات، إن تحليل الشعارات التى هتف بها الشباب^(٢) تشير وبوضوح

(٢) من بين هذه الشعارات التى برزت فى التغطية المتلفزة لبعض القنوات الفضائية العربية ما يلى: مش حنطاطى.. مش حنطاطى.. خلاص بطلنا الصوت الوطنى، وبيا محرق يا غالى - إشارة إلى دير المحرق - هاتجيب حقه فى للعالى.. وحسنى مبارك يا طيار قلب النصرى قائد نار، وهى إشارة استغاثة بالميد الرئيس، وكدلالة على حجم الإهانة التى وجهت إلى الأقباط من جراء واقعة النشر الإثارى ، وشمة شعارات أخرى ذات طابع دينى محض هفها المتعاضد، ولتمجيد الذاتى... إلخ.

إلى طابعها السياسى- الاجتماعى، وأسبابها من بعض أشكال الحيف الاجتماعى والوظيفى، أو الاستبعاد السياسى، وإلى البطالة ، واختلالات تمس عمليات تطبيق القانون الحديث...الخ.

ب- إن الواقعة المحركة والمنتجة للواقعات التظاهرية، ودلالاتها تأتى فى إطار سياق اجتماعى - اقتصادى بالغ الحساسية والتوتر، من أزمات سيولة وركود اقتصادى وبطالة تتزايد معدلاتها، وتخطى فى الأداء الحكومى، وتعثُر فى السياسات، وشيوع إدراك جماعى بأن ثمة تفككاً ذا طبيعة بنائية فى بعض هياكل وأجهزة الدولة، الأمر الذى أثار كل هذه الحساسية والخوف على الوحدة الوطنية المصرية إذا شئنا استخدام التعبير الشائع وغير الدقيق.

أردت أن أضع الملاحظات السابقة فى طريقى لتناول الموضوع، من جانبين:

الأول: النشر الفضائى والعنف اللغوى والدلالى فى الخطاب الصحفى السائد فى مصر .

الثانى: ما وراء تظاهر وغضب شباب المصريين الأقباط .

أولاً: النشر الفضائى والعنف اللغوى والدلالى فى الخطاب الصحفى السائد فى مصر:

النشر العارى - البورنوجرافى السمات - فى الصور واللغة والنزعة التهنكية أصبح يمثل أحد مكونات السياسات التحريرية فى بعض الصحف والمجلات المصرية، طلباً للترويج السهل، ولتنشيط الإعلانات ، أو الابتزاز والتشهير والتحريض، البعض يعدها بخفة وعدم تبصر، توابل إثارية هدفها تحقيق الرواج، لكن نحن إزاء نمط تحريرى ساد، وامتد إلى بعض الصحف القومية.

أود أن أشير ابتداء إلى أن الإدانة الأخلاقية للنشر الإثارى تبدو مطلوبة ويسيرة والأهم هو تحليل ما وراءها، وأن القيود القانونية أو السياسية عليها لن تحول دون تنفق الصور العارية ، والكتابات الإثارية، فثمة نمط من الخطابات الشفاهية والكتابية تتطوى على المساس بالعقائد والأديان الرموز والمؤسسات الدينية عبر شبكات اتصالية أخرى كالإنترنت ، والموبيل...الخ.

من هنا لابد من البحث فى مدى دقة الأسئلة التى نطرحها بحثاً عن إجابات يبدو لى أن البحث عن المرامى المتغاية من السياسة التحريرية الإثارية ، والنزوع إلى ترويج الحرى ، واللغة الفظة والخشنة التى تدخل ضمن دائرة التجريم يستهدف هذا النمط الإثارى تحقيق عدد من الأهداف يمكن إيجاز بعضها فيما يلى:

١- السنفاذ إلى قلب الحياة العامة، وتحقيق مكانة سريعة، نظراً للجمود الذى يعترى آليات الحراك داخل للنخبة السيامية والإعلامية.

٢- سرعة الترويج للمطبوعة بهدف الابتزاز المالى والمعنوى لبعض الشخصيات العامة، ورجال الأعمال والتجار .

٣- إضعاف تأثير صحف المعارضة والكتابات النقدية التى تدور حول السياسات العامة ، أو للظواهر السيامية ، والاقتصادية ، والاجتماعية التى تعكس اختلالات فى الهياكل القومية، والنظام الاجتماعى.

وإذا حاولنا تحديد الأسباب الكامنة وراء هذه الظواهر الصحفية ، والسياسات والقرارات التحريرية يمكن إيجاز بعضها سريعاً فيما يلى:

١- غياب تدفق مستمر للمعلومات الدقيقة من المصادر الرسمية والارسمية إلى الصحف ووسائل الإعلام، بحيث يدور النشر الصحفى بمختلف أنماطه ومن ثم الجدل العام حول القضايا المختلفة من خلال تحليل وتفسير بنيات المعلومات المتاحة أمام الجماعة الصحفية سواء من الجماعتين الثقافية والسياسية، أو من القراء عموماً. ومن ثم يؤدي غياب وإبتسار المعلومات المتاحة إلى شيوخ النزعة السجالية والهجائية التى تستغذى من منابع إيديولوجية تكتثر بأحكام القيمة والانحيازات والأهواء السياسية.

٢- تراجع العقل النقدى، ومدارس النقد الاجتماعى لصالح اللغة السجالية للعنفية، الأمر الذى يحول دون حوارات موضوعية، ترمى الى تغليب مفاهيم لصالح العام الوطنى، وبناء الجسور بين مدارس العمل السياسى على اختلافها ابتغاء إعادة تجديد أواصر الموحداث القومية.

٣- غلبة النزعة الاستعراضية فى الخطابات الوعظية عموماً، والكتابات الصحفية، وفى العمل السياسى والبرلمانى والميل إلى تحقيق صورة إعلامية من قبل بعض الوزراء، ورجال السياسة ورجال دين

واكليسروس وفي البرلمان والأحزاب، بديلاً عن تفكير ديني متجدد وأداء سياسى رصين، ولعل نظرة على أداء غالبية تشكيلات برلمانية عديدة تشير إلى هذا النمط من الأداء من حيث الجمود والضعف، والاستعراضية كبديل عن الفكر الدينى والفقهى الاجتهادى والأداء السياسى والتشريعى والرقابى.

٤- غياب منظومة قيمية ومهنية تشكل موضعاً للتراضى والاتفاق العام - الذى يتشكل طوعاً لا قسراً - تضع الحدود بين ما هو مباح، وما هو خارج نطاق الإباحة الاجتماعية والدينية والسياسية، وهى حالة عامة لا تقتصر فقط على الصحافة، وإنما تمتد إلى الثقافة والمؤسسات الدينية... الخ.

٥- ضعف الدور التأديبى للمؤسسات الصحفية والمهنية، نظراً لشيوع التراخى المرتبط بالجمود الداخلى وعدم الحراك لأعلى فى هياكلها الجيلية، فضلاً عن أنماط من الفساد السياسى والوظيفى الذى أصبح موضوعاً للنقاش منذ سنوات عديدة ولا صدئ!

٦- الجمود الهيكلى والجلى أدى إلى نشوء بؤر وهياكل متناثرة للقوة فى المؤسسات المختلفة، مما أدى إلى التأثير على التكامل المؤسسى، وفعالية القانون وصناعة القرارات، ومن ثم تنفيذ السياسات بكل انعكاسات ذلك فى الوعي الجماعى لفئات اجتماعية عديدة .

إن نظرة طائر على الحالة الإثارية - والهجائية - فى الصحافة المصرية أدت الى إضفاء التشوش والضبابية على عمليات رصد وتحليل الظواهر والمشاكل الموضوعية التى تواجه المجتمع المصرى، وصرف الانتباه عن قوائم الأعمال الأساسية التى تواجه بلادنا من قبيل أزمة هياكل الدولة، والتطور الديمقراطى للمعاصر وفشل صيغة المقرطة من أعلى، والعلاقات بين الأجيال فى الحياة السياسية والحزبية، ورغبة البعض فى سيطرة رأس المال على الحكم، والفساد الوظيفى، وتحولات أنساق القيم، الخلل فى العلاقات بين المؤسسات الدينية وبين الحياة السياسية والثقافية، والمدنية، والنزعة الاستعراضية والصحفية فى البحث السياسى والاجتماعى والكتابة عموماً، والموقف من عمليات تشكل مجتمع مدنى لا يزال تحول دون ميلاده عقبات وقیود قانونية وسياسية واجتماعية

عديدة، وأزمة الأدوار الإقليمية المصرية وتراجع دور مصر الثقافي والسياسي، ومستقبل التسوية المياسية للنزاع العربي- الإسرائيلي. ثانياً: ما وراء تظاهر وغضب شباب المصريين الأقباط:

إن نظرة على واقعة النشر الإثاري وما أسفرت عنه من توتر طائفي النزعة لمساسه بمقدسات ورموز ومشاعر جماعية للمصريين الأقباط ، على نحو أدى إلى تظاهر الشباب، يكشف عن عدد آخر من الاختلالات يمكن لنا إيرادها فيما يلي:

١- الجمود السياسي لهياكل ومؤسسات مصرية عديدة أدى إلى حالة من الركود السياسي على الصعيدين الرسمي واللا رسمي، ومن ثم فقدان المؤسسات إلى الحيوية والخيال السياسي الخلاق الذي يسمح بإنتاج المبادرات السياسية التي تؤدي إلى الوقاية من الأزمات، أو تطويقها، أو إدارتها على نحو يتسم بالرشد والعقلانية، والحد من الآثار السلبية ما أمكن.

عدم قدرة مؤسسات التنشئة السياسية على أن تكون أداة لدمج الفئات الشابة - على اختلاف انتماءاتها الاجتماعية - داخلها، وتربيتها سياسياً في إطار مفاهيم "الوحدة الوطنية" كما يقال في التعبير الشائع، أو الاندماج القومي في واقع متغير.

٢- حالة الفراغ السياسي التي تم إنتاجها عبر عقود تمتد من دولة التعبئة السياسية - التسلطية - التي أدت إلى حالة إخضاء سياسي أو زرع الحياة العامة باللاتسيسية في مقابل النزعة الشعرازية، والتعبوية التي ترمى إلى تحريك الحشود لا العقول والقبول لا النقد، والتأييد، لا الحوار والنقد الاجتماعي والسياسي والثقافي الجاد والرصين، وإلى فرض لغة أيديولوجية ودينية أحادية الطابع، وجوفاء .

٣- غياب وضعف مؤسسات التنشئة السياسية ، وتحولها إلى إعادة إنتاج شعارات سياسية لم تعد صالحة للتعامل مع الواقع الموضوعي العالمي والإقليمي والقومي في مصر بظواهره وأزماته وإشكالياته على اختلاف مستويات ذلك العديدة، في بنى الأفكار ، وطرائق التفكير والتحليل السياسي، بل وعلى مستوى صنع السياسات ، والقرارات التنفيذية، ومستوى صناعة القاعدة التشريعية عموماً كما يتجلى فيما نراه من تخطيط ، وأزمات وتعثرات وإعادة إنتاج القرارات والأخطاء العديدة

التي تكشف عن افتقار لآليات لتصحيح السياسات والقرارات ، أو القدرة على بناء تراكم خبرات سياسية ، أو بتعبير أكثر دقة وصلاحيه رأسمال خبراتي يساهم فى التقليل من تكرار الأخطاء والأزمات.

٤- أدى الفراغ السياسى وفقدان القدرة المؤسسية والفكرية الرسمية على إنتاج الآمال الاجتماعية والسياسية المهمة والوفاء بها فى الواقع العملى والسياسى للأجيال الشابة فى مصر إلى شيوع نمط من العدمية الاجتماعية - إذا جاز التعبير- والأنوميا السياسية - الاغتراب السياسى- وإلى شيوع اللامبالاة والأنامالية السياسية والاجتماعية وانكسار وتآكل فى الموحدات القومية على صعد عديدة يمكن إيراد بعضها فيما يلى:

أ- الموحدات القومية حول شكل النظام السياسى الأمثل بين نزعة تجدد شرعية الدولة القومية الحديثة على أسس ومعايير وتأويلات دينية، وبين نزعة دهرية ترمى إلى الدفاع عن الحدائة السياسية والاجتماعية والقانونية.

ب- تآكل المشروع المصرى للوحدة الوطنية الذى تأسس فى إطار الحركة الوطنية الدستورية المعادية للاستعمار الغربى - بقيادة الوفد المصرى - والتي تركزت على أن الدين لله - تعالى علت قدرته وشأنه وجلاله - وأن الوطن، الأمة للجميع ، بوصفهم مواطنين أحراراً فى ظل مجتمع ودولة القانون حيث المساواة وحرية التدين والاعتقاد إلى آخر هذه القيم السياسية والقانونية رفيعة المقام التى آمنت بها الأمة المصرية وضحت فى سبيلها إزاء الاستعمار البريطانى.

٥- للتوظيفات السياسية للدين من الدولة التعبوية ، والتلاعب به على مسارح السياسة والاجتماع والثقافة المصرية، بهدف تحقيق أهداف عديدة منها: (الشرعية، والتعبئة، والتوازن السياسى، والتبرير... الخ) - ليس هنا موضع مناقشتها - الأمر الذى أدى إلى خلق فجوات عديدة فى الخطاب السياسى الرسمى والمعارض وهياكل الدولة والأكثر خطورة فى البناء الاجتماعى.

ما سبق أدى إلى نتائج وآثار بنائية خطيرة يمكن رصد بعضها فيما يلى:-

١- عدم تبلور المساحات فى المجال العام بين المجال الدينى، والمجالات السياسية والاجتماعية والثقافية، نظراً لتلاعب القوى السياسية بالبنية الدينية (العقدية - الاعتقادية) والتشريعية فى اللعبة السياسية والحزبية عموماً.

٢- الخوف وعدم الأمان كحالة اجتماعية حول المستقبل .

٣- توظيف المؤسسة الدينية الرسمية فى دعم جهاز الدولة أثناء مواجهة الجماعات الإسلامية الأصولية، الراديكالية الطابع، مما أدى إلى تقوية الدور السياسى للمؤسسة الدينية عموماً سواء فى أمور تمس السياسة الخارجية - إسرائيل - للتطبيع... الخ، أو الداخلية إزاء ظواهر تمس الأحوال الشخصية، أو السكان، أو التنمية أو الوحدة الوطنية. الوظائف القديمة والجديدة للمؤسسة الدينية أدت إلى تقوية دورها السياسى- الاجتماعى، وكان من أبرز آثار ذلك:

أ- رغبة بعض رجال الدين - مع كل الاحترام لهم ولمكانتهم الرمزية - فى إعادة صياغة التوازنات والحساسيات داخل المجال الدينى بين المؤسسة الرسمية، واللا رسمية فى ظل نجاح جهاز الدولة فى تخفيض معدلات العنف السياسى ذى الوجه الدينى والراديكالى الطابع، فى إضعاف المشروع السياسى للجماعات الراديكالية، الأمر الذى أتاح الفرصة لمحاولات إضفاء نمط من الراديكالية على خطاب عناصر تنتمى إلى المؤسسة الدينية الرسمية لينافس الخطاب السياسى الدينى الراديكالى المناهض لشرعية الدولة ونظامها السياسى.

ب- كانت أبرز محاولات إعادة التوازنات داخل الحقل الدينى، ثم داخل هياكل الدولة تتم ولا تزال من خلال الابتعاد عن الحقل السياسى المباشر الذى يتسم بحساسية الخصومة السياسية الدائمة بين الصفوة السياسية الحاكمة، وبين المعارضات السياسية الدينية المحجوبة عن الشرعية.

ج- أحد أبرز المدخل إلى صياغة التوازنات يتمثل فى اتخاذ المجال الثقافى هدفاً رئيسياً لإعادة ترتيب قوائم اهتمامات النخبة المصرية، وذلك من خلال عدد من الأدوات أولها: فرض التقييمات الفقهية، والعقائدية - واللاهوتية فى بعض الحالات - على النصوص الأدبية بأشكالها وأجناسها الفنية، من منطلق الحل والحرمة، وفرض

منطق الأخلاقيات الدينية أو الوضعية على قراءة الأعمال الفنية. هذه الاستراتيجية حققت ولا تزال عدداً من الأهداف يمكن استخلاصها فيما يلي:

١ - فرض المرجعية الدينية على نصوص أدبية وشعرية تتأبى من حيث جوهرها ومنطقها التخيلي ولغتها وعوالمها وشخصها على التحليل العقيدى أو الفقهي أو الأخلاقي.

٢ - سهولة التعبئة السياسية على أساس ديني داخل المجتمع، وإدخال أطراف اجتماعية - وشعبية - عديدة من خارج نطاق الجماعة الثقافية لتغليب وجهة نظر ذوى الاتجاه الديني - السياسي ، على أساس المعيار الديني - الأخلاقي لا النقدي .

٣ - سرعة حسم النزاع الفكري أو النقدي من خلال أساليب الإثارة الدينية، وتحريك الجماهير المؤمنة ، الأمر الذى يدفع جهاز الدولة للتدخل لاعتبارات تغلب المعايير الأمنية والاستقرار السياسي ، مما يجعلها تميل إلى الاجراءات الإدارية إزاء النصوص الأدبية، والكتب... الخ، والحريات عموماً بكل انعكاسات ذلك على حريات الفكر والتعبير والرأى، والبحث الأكاديمي والعلمي، ومن أبرز هذه الأمثلة رواية "وليمة لأعشاب البحر" لحيدر حيدر، والروايات الثلاث، "قبل وبعد" لتوفيق عبد الرحمن، "وأبناء الخطأ الرومانسى" لياسر شعبان، "وأحلام محرمة" لمحمود حامد التى نشرتها هيئة قصور الثقافة.

٤ - يمكن القول إن بعض عناصر داخل المؤسسة الدينية اعتبر أن إنتاج الخطاب الدينى المتشدد والأكثر صرامة - والذى ينزع أحياناً إلى تكفير الخصوم والرؤى الأخرى - يعتبر أن العنف اللغوى والرايديكالية الفقهية هو أحد أهم الآليات لبناء مكانة، وحضور فى الجدل العام - أو بالأحرى السجال العام - وقد ساعد على ذلك أزمة طاحنة تمس التقاليد المهنية فى الصحافة ، حيث تسيطر على غالبها النزعة الإثارية والفضائية والتشهيرية كسمات لتقافة تحريضية وتشهيرية سائدة.

نحن إزاء نسق ثقافى فرعى يمكن أن نطلق عليه ثقافة الإثارة والفضائح والتحريض والكراهية ونبذ الآخرين واللغة الزاعقة والصراخ، واللامبالاة ، وغياب المسؤولية الاجتماعية إزاء احترام تدين الغالبية من

المصريين مسلمين وأقباطاً، أو احترام الحريات الأكاديمية والبحثية، وحرريات الرأي والتعبير. إن هذا النمط الثقافي الذي بات مسيطرًا على الهجاء والسجال العام، وينتقل إلى المجال الصحفي والإعلامي المرئي المسموع - أو عن طريق شرائط الكاسيت والموسيقى والإنترنت - ويعد توزيعه على فئات اجتماعية أوسع نطاقاً، الأمر الذي يؤدي إلى تشكيل حالات احتقانية متتالية، سواء في مجال القيم، وفي العلاقات الاجتماعية والأسرية والعائلية والجوارية والدينية - الدينية أي بين المسلمين والأقباط، وفي العمل والشارع والحافلات العامة والخاصة .. الخ، شبكات من العلاقات الاجتماعية التي تنسم بالتوتر الاجتماعي - القيمي والطائفي، والاحتقانات التي تحتاج دائماً إلى الخيال السياسي الخلاق لرجل السياسة، والإدارة، وإلى مسئولية الباحث الاجتماعي، والمثقف النقدي لمعرفة ما الذي نراه من مشاهد وما هي العوامل التي شكلتها، وما هي اتجاهات تطورها .. الخ. لكن هذا لم يحدث دائماً، ويبدو أن البعض ضالع بولع في ممارسة هذا النمط الثقافي، وكأنه قدر اجتماعي.

إن السؤال المحوري الذي نطرحه هنا: لماذا تتحول بعض الوقائع المستمرة أو العارضة إلى مثيرات ودوافع لتحريك عمليات التوتر الديني، والطائفي، بين الحين والآخر. هل لأن هناك مؤامرات خارجية تحاك ضد مصر ووحدتها الوطنية؟ الواقع أن خطاب المؤامرة الخارجية الذي يعاد بين الحين والآخر، لم يكشف في غالب الأحيان عن تفصيلاتها، وأطرافها وموضوعها، في كل مرة يثار فيها الحديث عن المؤامرة من أسف!

إن نظرة تحليلية على تاريخ التوترات والأزمات "الطائفية" - أو الدينية - بين المصريين تشير إلى ما يلي:

١- ثمة مصادر هيكلية للتوترات، وفي إطار البناء الاجتماعي ولسنا إزاء ظواهر محدودة.

٢- إن العلاقات الإسلامية - المسيحية في الإطار القومي المصري يعترها الوهن والهشاشة، ومن ثم لم يعد يكفي في شأنها مجرد المسكنات السريعة لإطفاء الحرائق، ولابد من مد البصر السياسي والفكري - والبصيرة السياسية - إلى ما وراء الأحداث التي تطل برأسها بين الحين والآخر، ولا يكاد يخلو عام - خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن المنصرم - من حادثة هنا أو هناك سرعان ما تشعل فتيل الفتنة.

السؤال ما العمل؟

ثمة محاور عديدة يمكن التحرك من خلالها:

١- دراسة أسباب وآليات تحول العنف الديني من المجال السياسي إلى المجال الاجتماعي بعد تصدي الدولة وأجهزتها الأمنية، لعنف الجماعات الإسلامية الراديكالية، وانعكاسات العنف الرمزي واللغوي والاجتماعي المنتثر بالطقوس والرموز الطائفية على قيم وموارث الاندماج القومي.

٢- الدعوة إلى إصلاح المؤسسات الدينية كافة في ضوء رؤى واجتهادات فقهية تتعلق بالمواطنة والمساواة بين المواطنين توصل إليها عدد من الفقهاء المبرزين من بينهم الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت والإمام الأكبر الشيخ سيد طنطاوي شيخ الأزهر، وسماحة الإمام محمد مهدي شمس الدين، وراشد الغنوشي، وطارق البشري، و محمد سليم العوا إلى آخر هذه السلسلة من رجال الفقه. لا بد أن تكون هذه الاجتهادات الرصينة جزءاً من مناهج للتعليم وتدريب الدعاة .. الخ.

٣- منع استخدام دور العبادة أياً كانت في المساس بأديان ومعتقدات المصريين أياً كانوا مسلمين أم أقباطاً.

٤- تطوير السياسات التعليمية والتربوية إزاء موضوع بناء المواطنة وقيمها، وتقالدها، وتدريب مادة تدور حول تأسيس وإنجازات الدولة القومية الحديثة والحركة الوطنية الدستورية المعادية للاستعمار.

٥- تفعيل مبدأ دولة القانون الحديث، وتطبيقه على الجميع وعلى رأسهم الدولة ذاتها كمؤسسات وهيكل ونخبة سياسية حاكمة أو معارضة وعلى الجميع بلا استثناء.

٦- معالجة الاحتقانات القبطية بالنظر إلى أسبابها وإيجاد الحلول الفعالة لها في إطار مبادئ المواطنة والمساواة وسيادة القانون.

٧- إنشاء مركز للإنذار المبكر بالأزمات الطائفية - إذا جاز التعبير - وساغ - بحيث يساهم في رصد وتحليل أية ظواهر قد تؤدي إلى توترات طائفية ويمد صانع القرار والنخبة السياسية الحاكمة والمعارضة والمواطنين عموماً بالمعلومات والأفكار التي تحول دون وقوع الأزمات. هناك حاجة لتجديد أواصر الاندماج القومي ومدخلنا يتمثل في المواطنة والمساواة ودولة القانون وإقرار حقوق الإنسان كافة.

من مآلوف الحوار حول إشكاليات الاندماج القومى المصرى خلال السنوات المنصرمة، وتحديداً نهايات العقد التسعينى، أن ينتهى بعض الباحثين والمفكرين بالدعوة إلى ضرورة إعمال مبادئ المواطنة وقواعدها الدستورية، والقانونية فى العلاقات بين المواطنين والدولة، وبين بعضهم البعض، سواء على صعيد الواجبات الوطنية أو الالتزامات القانونية والأخلاقية التى يفرضها انتماء الشخص إلى الدولة والأمة المصرية، أو على مستوى الفرص والمزايا التى تتيحها علاقة المواطنة.

إن تجديد الخطاب حول المواطنة لا يزال غامضاً، وعماماً، وذلك لأنه يمثل إعادة إنتاج وتوزيع للاصطلاح مجدداً، إن لم نقل أعيد إحيائه مجدداً، بعد أن وهنت وإزاعات الاندماج الأخلاقية والسياسية على الصعيد القومى، وتآكلت بعض جذورها التاريخية التى شكلتها تجربة الحركة الوطنية الدستورية المعادية للاستعمار، والداعية للاستقلال الوطنى. كانت مرحلة مابعد ثورة ١٩١٩، هى تتويج لاختتمارات الاندماج بين المصريين على أسس جديدة اتخذت من الكفاح الوطنى المشترك نقطة انطلاق لتأسيس العلاقات السياسية والدستورية بين المصريين على المواطنة، ومبادئ المساواة، وبالجمله دولة القانون الحديث، من هنا كان عماد الوحدة الوطنية - بالتعبير الدائع فى الأدبيات السياسية المصرية - يرتكز على الحدائث السياسية، والحدائث القانونية، وكلاهما تأسس على الفلسفة القانونية الوضعية الحديثة. إن الهندسة القانونية الغربية المستعارة، والتى تم إدماجها وتوطينها فى الثقافة المصرية، وتشكل نخبة سياسية وثقافية حديثة، وتكون أحزاب سياسية فى إطار حركة وطنية ضد الاحتلال، وساعية للاستقلال، ومحاولة استلهم نماذج التقدم الغربى، أدى إلى تبلور مدركات سياسية ومفاهيم دستورية للاندماج القومى على أسس جديدة تماماً مرجعها للدولة الحديثة، والدستور، والقانون الوضعى، لا الانتماء الدينى أو المذهبى. إن التآكل الذى شمل الموحداث القومية المصرية طيلة نصف قرن ويزيد، فاقم من مشاكل الاندماج الداخلى، وفى العلاقات بين المصريين، سيما بعد بروز الخطاب السياسى للجماعات الإسلامية السياسية عموماً، والراдикаلية على وجه الخصوص. أعاد قادة الجماعات السياسية الإسلامية عموماً والراдикаلية خصوصاً - أياً كان انتماءهم لهذه الجماعة أو تلك - الخطاب الذى يؤسس للتمايز بين

المصريين على أساس ديني ومذهبي - له بعض ضلاله في الخطاب الديني المسيحي المذهبي في تمييزات على أساس معايير الأكثرية المذهبية أو الأقلية.. إلخ - وليس على أساس الانتماء القومي للأمة، والدولة الحديثة، ومن ثم لأسس الحداثة القانونية السياسية، وأطرها الفلسفية والمرجعية.

إن المطالبة بإعمال قواعد المواطنة والمساواة وحريات العقيدة وممارس الشعارات الدينية.. إلخ، تلك التي ينص عليها الدستور، ويسهر على حماية قواعده القضاء الدستوري الحديث تبدو وكأنها إحالة إلى عموميات سياسية، وإلى لغة مجانية ومجافية للواقع الاجتماعي والسياسي الموضوعي، الذي ينطوي على إعاقات بنائية ثقافية، ودينية، ومذهبية، وسياسية. الاختلالات القائمة في هياكلنا، ومنظومات القيم الدينية، وإشكال للتدين الشعبي تشكل إعاقات، لكن ذلك لا يعني تجاهل أن مفاهيم المواطنة، ونظرياتها لم تعد تختزل في مجموعة من الشعارات العامة، والمبادئ الكلية، وليست فقط محض خطاب دستوري، وقانوني شكلاني كما كان يعتقد. إذ أصبحت المواطنة موضوعاً للتطوير النظري والبحثي، بل وحقلًا لتشكيل التجارب والخبرات السياسية والمؤسسية والقانونية المقارنة. إن التطوير حول المواطنة تطور على نحو كبير في العقود الأخيرة، ومن ثم يحتاج إلى ترجمة للنصوص والكتابات الأساسية في العلوم السياسية والاجتماعية والقانون المقارن، حتى نستطيع ضبط الحوار حول المواطنة، فضلاً عن تكوين أدبيات نظرية، وتطبيقية تساهم في تطوير خطابنا العام حولها، بل وتفتح الباب أمام تطوير أفكارنا، وإعادة النظر في مجمل المبادئ والشعارات الغامضة والهواجس التي تشكلت لدينا خلال العقود الأخيرة، في ظل موجات الضعف السياسي والاجتماعي ذي الوجوه الدينية والطائفية، والتي راكمت خبرات سلبية على مستوى العلاقات بين المصريين الأقباط والمسلمين وانتقالها من المجال السياسي - الاجتماعي، أي انتماءاتهم الاجتماعية، والفكرية والأيدولوجية والسياسية إلى المجال الديني، والمذهبي على أسس ومعايير تكرر الإنقسامات، والنزبذ، والاستبعاد، وهي أمور تتطلب مراجعات عديدة في ظل الضغوط الإقليمية والعولمية التي تواجه المصريين، في ظل مشاكل اقتصادية وسياسية وثقافية معقدة ومتفاقمة.

إن ترجمة الأبيات الجديدة عن المواطنة، أمر حيوى، فضلاً عن أن إعداد برامج تعليمية حول مبادئ المواطنة لابد أن يكون جزءاً من سياسات التعليم فى مصر فى كافة مراحلها بما فيها المرحلة الجامعية.^(٣) إن إعداد برامج تدريبية وتكوينية حول المواطنة من الأهمية بمكان لإعادة الحيوية للثقافة الحديثة فى مصر، ويساهم فى إعادة التوازن إلى نظام تعليم ووعظى ساد طيلة عقود ماضية، ولم يعد ملائماً لا على مستوى السياسات أو الخطاب أو السلطة الدينية خاصة أن دعاوى إصلاح التعليم الدينى، والخطابات الوعظية والافتاتية والفقهية تحتاج إلى تطوير فى مناهجها، وإلى آليات التفسير والتأويل. إن مشروعية دعاوى الإصلاح مستمدة من الواقع الموضوعى للإنتاج الخطابى والتعليمى، ونتائجه لا من الضغوط الخارجية التى يبدو أن الولايات المتحدة الأمريكية، وبعض الدول والمنظمات والمؤسسات الدولية تطالب بها، وتضغط سياسياً والتلويح بالمعونات والمساعدات لإنجاز هذا الإصلاح. إن أعمال قواعد المشروطية بين الإصلاحين الدينى والسياسى فى مصر، وغيرها من الدول الأوروبية، بشكل ضغوطاً من طراز جديد، ولابد من رفض الضغوط، شريطة أن يتم تطوير مناهجنا وتعليمنا الدينى، والمدنى معاً، ومحاولة اللحاق بالتطورات العولمية المتسارعة.

(٣) طرحنا فكرة التعليم على المواطنة فى مؤتمرات عديدة، وقامت الأمانة الكاثوليكية، بتطبيق فكرتنا، هى والهيئة القبطية الإنجيلية فى مشروعات لها فى هذا الصدد.

الفصل الرابع

أزمة إدارة الأزمة الطائفية

هذه المرة^(١) بعد وقوع أحداث الكشخ مجدداً لا بد أن تكون حاسمة معالجتنا للتوترات الاجتماعية أو السياسية التي تؤدي إلى توتر طائفي. لم يعد ممكناً القبول بأشكال المراوغة أو عقلية التسوية حتى لا يطبق القانون بصرامة وحسم. هناك ميل دائم إلى تغليب المنطق والعقل الفهلاوى الذى يقنع غالباً بالدوران حول هوامش المشاكل، وسطوح الأزمات بحثاً عن مخرج وقضى يؤكد تهدئة الموقف الأمنى على مسارح الفتنة الطائفية، وغالباً ما يتم التعتيم على ما يحدث وأسبابه ومحركاته، من خلال الترويج لمقولة أن التهدة تمت، والحياة العادية عادت واستمرت، ومن ثم فإن أية محاولة لفتح الملف فى أعماقه، تعنى فتح جروح فى اللروح الجماعية، وقد تؤدي إلى إثارة نزاعات دينية و"طائفية" جديدة، فالاستقرار السياسي، وصورة مصر فى الإعلام الغربى تتطلب للنسيان، وتسريح صورة الهلال مع الصليب، وشيخ الأزهر مع بطريك الأقباط الأرثوذكس يدا بيد!

هذا العقل الفهلاوى المسائد، هو نتاج لغياب المسؤولية فى الصحافة والإعلام والسياسة والبيروقراطية، والخوف بل والرعب من تقصى الحقائق فى منابها وأطرافها، ومسارحها عبر عملية تحقيق سياسى وقانونى رصين يستهدف تحديد المسؤوليات بدقة عما حدث، ولأسيما لدى السلطات المختصة، والأجهزة التنفيذية والشعبية والسياسية أياً كانت مستوياتها، لأن مصر ليس لديها ترف استمرارية هذا النمط - أصبح كذلك - من النزاعات الدينية "الطائفية" الطابع، وأيضاً هذا النمط من الادعاءات غير المسؤولة الذى شاع فى العقود الماضية، ولا يزال، ويجب مواجهته بحسم وردع القانون.

بداية لا بد من التمييز بين المعالجة الرئاسية للأزمة فى الكشخ^(٢)، وبين المعالجات البيروقراطية الأخرى؛ الأولى اتسمت بالعقلانية والمبادرة والشجاعة، وهذا أمر يتطلب قوله يداعة ليس خوفاً من

(١) كتب هذا الفصل فى أثناء إدارة أزمة الكشخ الثانية.

أحد، ولا تملقا لأحد كائنا من كان، وإنما هي المتابعة التحليلية لعمليات إدارة أزمة مستمرة تمس الأعصاب الحساسة للاندماج القومي، وأمن البلاد. ويمكن القول إن إدارة رئيس الوزراء تكاملت وتتأسقت مع المعالجة الرئاسية، وهذه المعالجة مطلوب استكمالها وتطويرها، ولا سيما بعد تصريح مسئول من النائب العام الرصين بأن ماحدث لا علاقة له بأية مؤامرة، وهو ما وضع أمورا عديدة فى نصابها الصحيح، ويعكس مسئولية من يشغل هذا الموقع القضائي الرفيع، هذا التمييز فى المعالجة مهم، وحيوى لأننا لاحظنا دوما نمطا آخر من المعالجات البيروقراطية، والفنية غير الكفاء يحتاج إلى وقفة تقويمية لعلاج هذا المرض الذى شاع، وأصبح خطرا وبيلا على بلاننا وتماسكها إزاء الأخطار التى تواجهنا من داخل الإقليم أو النظام الكونى.

يمكننا أن نرصد أنماط الخلل والتعثر فى الأداء المؤسساتى والعمليات، ونوعية التفكير السائدة فى الأجهزة الحكومية والحزبية، ومن أسف كلها تشير إلى محاولات التهرب من المسئولية وتضليل الرأى العام. وسنتناول هنا بعض جوانب الاعتلال البنائى والتفكيرى فيما يلى:

أولا: الإدارة الإعلامية فى الكشع(٢):

تكشف المتابعة المرئية والمسموعة والصحفية عن الملاحظات التالية:

١- عدم وجود الإعلام على مسرح الأحداث فى الكشع ١، أو الكشع ٢ فى أثناء تفجر وقائع النزاع لمتابعته وتقصيه من أطرافه المختلفة، وهذا يرجع إلى بطء فى التقدير، فضلا عن أنه يعكس ظاهرة مستمرة فى صحافتنا وإعلامنا، ألا وهى هامشية حضور المحافظات، والمراكز والقرى - تحديدا - فى الإدراك والوعى الإعلامى سواء لدى غالبية قياداته أو محرريه أو العاملين به.

وقد يقال هنا إن ذلك مرجعة إعاقه بعض الأجهزة للإعلام عن المتابعة عن طريق حصار المكان عن الإعلام، أو السيطرة على مداخله ومخارجيه لمنع تنفق المعلومات، فى عصر الموبايل فون الذى يشكل جهازا اتصاليا متعدد الوسائط يتم عن طريقه تنفق المعلومات الأولية ، ومن ثم تكمن المشكلة فى الذهنية البيروقراطية التى تعمل خارج سياقاتها المحلية ولا نقول العولمية أو الإقليمية!!

٢- خضع الإعلام فيما يبدو لمصدر أو مصادر واحدة لرواية الأحداث، وهو مابرز في تعدد الروايات عن سبب تفجر الموقف الطائفي ومن ثم الأمني، وهذا ما يكشف عن اضطراب في السرد، وانقثار إلى وحدة التكيف القانوني، بل والحكاىي للوقائع، بل وحدة التصور أيضا، ومن ثم أدى ذلك إلى تشوش وعدم منطقية سرديات الصحف لوقائع مرتبطة بحدث واحد، ومن ثم إلى تطورات، غير أن هذا الاضطراب يشير إلى مصدره الذى حاول التركيز فقط على بعض الأطراف دينيا لتجسيم المشكلة، وخطورة هذا السرد غير المسئول أنه يعمل على إثارة الفتنة مجددا بإلقاء الاتهامات بلا تحقيق أو ضبط مع أطرافها تجربته الجهات المختصة وفق الإجراءات القانونية العادية.

٣- ثمة غموض والتباس كشفت عنه الروايات وتتناقضها، بما أسفر عن خريطة جديدة للعلاقات بين الإعلام، وأجهزة الدولة، يمكن بلورتها وإعادة بنائها بوضوح من مجمل ما نشر بكل دلالات ذلك. إن هذه المعالجة تكشف أيضا عن الملاحظات التالية:

(١) خضوع المتابعة الصحفية لاعتبارات غير مهنية في متابعتها للأحداث التى تمس التكامل القومى المصري، فى عصر تنفق المعلومات والاتصالات والتأثير وعودة ظاهرة الكتابة بالأزرار إلى الصحافة المصرية وبقوة كأننا عدنا عقودا إلى الوراء

(٢) عدم مصداقية المتابعة الصحفية، بكل انعكاسات ذلك على جماعات القراء والمشاهدين والمستمعين للوسائط الأخرى، وسيؤدى ذلك - إن لم يكن قد حدث - إلى فجوة صدقية لدى القراء والمشاهدين والمستمعين، بحيث لن تستطيع الدولة والحكومة أن تكسب خطابها السياسى وبرامجها وسياساتها الصندقية المطلوبة، والهيبة والاحترام لدى الرأى العام حتى مع تعديل خطابها ليغدو أكثر عقلانية ورشدا سياسيا وحتى إذا تأسس على معلومات دقيقة وأفكار رصينة، سواء حول قضايا التوحد القومى، أو غيرها من القضايا الوطنية الأخرى.

(٣) سيطرة عقل إعلامى أدمن تضليل الرأى العام، ويساهم بعضه برعونة فى تعميق الشقاق بين المصريين، لعدم الالتزام بالمعايير المهنية والتقاليد الإخلاقية، وهو ما يكشف عن دور بات خطرا منذ عقود

تلعبه بعض العناصر فى الصحافة والإعلام المصرى يعوق تحديد المجتمع لقوائم أعماله ومشاكله الرئيسية عبر حوار جاد وموضوعي.

(٤) ثمة نزعة شاعت لدى بعض الصحفيين والكتاب تميل إلى إصدار أحكام قيمة أخلاقية - بالمعنى السلبي للاصطلاح - وأحكام جنائية وسياسية تنقسم بالخفة وعدم التبصر، ودون تحقيق أو معلومات أو حتى أحكام قضائية، وهو ما يؤدي إلى انحراف فى وظيفة الصحافة ودورها، والأخطر أن ذلك يشيع غوغائية وضوضاء لمنع الأمة من مناقشة مشاكلها الحقيقية، ويستهدف إبعاد النظر عن انحرافات وفسادات وظيفية لابد من اقتلاعها بقوة سيادة القانون العادى العادل.

ثانيا: المعالجة الحكومية:

أ- المعالجة الأولى، تم اللجوء فيها إلى نظرية الأدوار الخارجية، وتحديد أقباط المهجر حتى لا تتم مواجهة أسباب تحول جريمة جنائية عادية إلى شقاق طائفي، ومن ثم تقصى الوضع، وتحديد المسؤولين عن وقوع الجريمة، فضلا عن المتهمين الحقيقيين، والآثار الفظة لمعالجتها أمنيا، ومن ثم إثارة الضباب حول المسؤولين عما تم ومحاسبتهم بصرامة لأنه لا أحد فوق القانون.

ب- تم نسيان الاختلالات البنائية والسياسية فى المعالجة، ثم التركيز على عوارض الظاهرة وتحولاتها.

ج- لم يتم إعادة النظر فى فلسفة وعقائد وسياسات الأمن الداخلى فى عالم ثورة الاتصالات وحقوق الإنسان، والمنظمات غير الحكومية، ولم تنتم الدعوة إلى مؤتمر قومى وأكاديمى لمناقشة هذه الأمور فى أكاديمية الشرطة بالتعاون مع خبراء فى العلوم السياسية والأمنية وأسائنة القانون المختصين (كليات الحقوق)، والمحامين، والقضاة. ولم لا؟ هل هناك أهم من تحديث وتطوير أجهزتنا الأمنية، رجال الشرطة من أجل استقرار الوطن وسلامته من أنماط الجريمة والمجرمين على اختلافها، ومن الأخطار التى تأتى من الخارج.

د- سيادة الأساليب التقليدية الفظة فى استخلاص الأدلة الجنائية التى لم تعد صالحة أو كافية بما فيها آلية المخبر التقليدي.

هـ- ظواهر الخلل فى هيكل التوزيع الاجتماعى للثروة، واتساع معدل المطرودين من مراكز الحيوية الاجتماعية - العمل والاستهلاك

والتعليم والثقافة... الخ - إلى ما وراء تخوم الفقر، يمكن أن تساهم في كثير من الحالات في تحويل جريمة جنائية عادية إلى سياسية أو طائفية أو عنف اجتماعي...! وهذا يتطلب تكويناً فنياً وشرطياً وعقلاً أمنياً مختلفاً لدى الضباط، وضباط الصف والجنود، لأن الغليان الاجتماعي، وفائض الغضب ومكسبوتات اللاوعي الجماعي يمكن أن تتفجر في لحظة إزاء تصرف فردي ولا مسئول يتسم بالخفة والرعونة أو الطيش البين من أحد رجال الإدارة أو الأمن أو موظف عام، وبما يؤدي إلى تحريك فائض الغضب الاجتماعي الذي لا يتم تصريفه وإشباعه وتوزيعه على قنوات وشبكات سياسية وثقافية واجتماعية... الخ، ومن ثم تتعرض الأمة وموحداتها التاريخية والمستمرة إلى شروخ. الأمر هنا لن يقتصر في المرحلة المقبلة على أمور المواطنة والمساواة فقط، وإنما سيمتد إلى دائرة أوسع من انتهاكات الحقوق الإنسانية الأساسية لكل المصريين وبلا تمييز أو استثناء.

و- كشفت الكشـح ٢ عن تحرك رئاسي سريع، ومتابعة جادة وديناميكية من رئيس الوزراء والمجلس غلبت اعتبارات سياسية وأمنية وتصوراً اجتماعياً، أفضل من المعالجة الأولى، ولكن هذا يتطلب متابعة وتصورات أكثر تركيباً وشمولاً في هذا الصدد، ولا تقتصر على الكشـح فقط، وماجاورها من قرى، وإنما نظرة أكثر عمقا وشمولاً للملف برمته وتاريخه وتطورات.

ثالثاً: المعالجة الحزبية:

ثبت أن هناك حكومة في مصر، بلا حزب سياسي، طيلة أزمتين نكاد لا نرى قادة هذا الحزب، أو أى أداء يملأ الفراغ السياسي المرعب الذي أدى إلى سيادة الولاءات الأولية، بديلاً عن السياسة. نعم ثمة غياب للحزب الوطني الحاكم، وقادته، وأعضاء برلمانه والأحزاب الأخرى أيضاً، وأيضاً لأسباب معروفة تماماً. فضلاً عن غياب المعالجة السياسية، وشيوع المعالجات التقليدية لا الحديثة، أى الاعتماد على رجال الدين، وكبار العائلات فقط، وهذا يؤدي إلى دعم هياكل القوة التقليدية، ونزاعاتها وتصوراتها، ومن ثم إضعاف دور الدولة والحكومة في حل هذه المشاكل الخطيرة!

لا يمكن وبوضوح تحميل الأمن كل الأزمات على الرغم من
تقصير واضح للبعض - ولابد من التحقيق والحساب الصارم في هذا
الصدد - فسي كل أزمات العنف ذى الوجوه الطائفية أو الدينية تعطى
المبادرة للأمن، ولكن أى أمن - بما هو عقل وعقائد وسياسات وأجهزة
وآليات - له حدوده، والسؤال دائما: أى أمن هذا الذى يعمل وحيدا وهناك
غياب للسياسة والسياسيين والحزبيين!.. قولوا لنا أين يوجد هذا! يرحمكم
الله! الأمن دائما وأبدا تحركه السياسة والسياسيون لا العكس.

الفصل الخامس

أقباط المهجر

نقد خطاب الأشباح والأساطير

أحد أخطر معالجاتنا لما بات يسمى بملف أقباط المهجر، يتمثل في اللغة العنيفة، والفظة التي تستخدم في الخطاب الرسمي، أو غالب الكتابات التي تدور حول الظاهرة، كثرة كثرة من الكتاب توظف المفردات، وكأنها طلقات رصاص، مما يؤدي إلى المزيد من إشعال الحرائق وشيوع سحب لخاينة حول ما يتحدث عنه الجميع، وعلى الطرف الآخر هناك من يستخدم هذه النصوص دعماً لخطابه السياسي المتشدد. إن خطورة العنف اللغوي أنه يعيد إنتاج الشقاق القومي المصري في الداخل على الرغم من أن الكتابات العنيفة تبدو وكأنها موجهة لأقباط المهجر، أو لبعض وسائل الإعلام الغربية، الحقيقة أن معاني وانعكاسات ما يمكن أن نطلق عليه الخطاب السياسي حول أقباط المهجر، والتوترات الطائفية، يتم توزيعه واستهلاكه على شبكات اجتماعية واسعة النطاق داخل المجتمع المصري. هنا يتحول العنف اللغوي إلى محرك للوعي الطائفي، ويصطنع حالات جديدة لانتهاج الأعصاب الحساسة في الكيان الجماعي للأمة المصرية. ثمة قدر مطلوب من المسؤولية في علاقة الكاتب باللغة بل قدر من الرهافة والحساسية السياسية في التعامل مع مفرداتها، حتى لا تغدو وكأنها نيران تبت في جسد ملتهب بتحولاته، وجمود بعض مفاصله... إلخ. إن اللغة في الخطاب السائد تذكرنا بمقولة "برتراند راسل" - تشبه متفجرات بحكم أن إضافة أدنى عنصر يمكنه أن يتسبب في آثار خطيرة، بل إن الألفاظ الطائفية الفظة تترجم وجها من وجوه الملفوظ كما يذهب بيير جيرو... ولاشك أن اللغة العنيفة التي يستخدمها الخطاب السياسي لبعض جمعيات أقباط المهجر تشكل جزءاً من المشهد العنيف في تبادل واستهلاك الصور والرسائل والوقائع، وتخلق اشكالا من اللبس الشديد وسوء الفهم المتبادل، الذي يتطلب في واقع الأمر نظرة أخرى أكثر عقلانية وحكمة تنطلق من واقع إنتمائنا جميعاً إلى الثقافة القومية المصرية، حتى في ظل الوعي بأزمات النظام السياسي والصفوة الحاكمة والمعارضة، واختلال هيكل المشاركة السياسية.

إن نظرة على الخطاب الرسمي والسائد تكشف عن إنتاجها لعدة أشباح وأوهام وتتطوى على عدة فجوات يمكن لنا رصدتها وبإيجاز فيما يلي:

١- تحويل أقباط المهجر إلى أسطورة شريرة من خلال تقديمهم ككتلة متجانسة اجتماعيا وسياسيا وثقافيا ومن زاوية جنسياتهم الجديدة، وبين أجيالهم المختلفة وانتماءاتهم المذهبية .. إلخ. وثمة خلط بين الجمعيات النشطة وحجم عضويتها وبين مجموع أقباط المهجر عموما (٤٠٠ ألف أمريكي قبطي في ظل تقدير عام يدور حول مليوني مثلا) . وهؤلاء خرجوا من الوطن بحثاً عن الرزق ، والفرص ، أو ابتعاداً عن واقع ملبد بالتوتر في موجات الهجرة المتتالية ، ويتحول الحنين إلى الوطن إلى شعور دام بالفقد والغياب عنه لأسباب ليس لهم دخل بها . والجيل الثاني لا يعرف سوى بنية سياسية ، وقانونية في المهجر الشمالي تعترف بالفرص المتساوية ، وحقوق الإنسان ، ويتعاملون معها في ظل إطار ثقافي يكرس استخدام جماعات الضغط الدينية أو المذهبية أو السياسية أو العرقية أو القومية بلا أدنى حرج ، هذا ما عاشوه ودرسوه ويشكل نمط حياة في الولايات المتحدة وكندا وأستراليا وأوروبا الغربية عموماً . إن السياق الذي يتحرك على أرضيته نشاط الجمعيات القبطية يعكس الثقافة السياسية السائدة هناك ، والخطاب السائد لدينا عنهم يعاملهم وكأنهم يعيشون في ظل إطار ثقافي مصري أو شرق أوسطي، وهذا ما يؤدي إلى أخطاء في الفهم والتحليل وطرق التعامل .. إلخ .

٢- النظر إلى حركة نشاط أقباط المهجر - في أمريكا ، وكندا ، وأستراليا - وكأنها جزء من مؤامرة دولية ، وهنا ينتج الفكر التأمري مجموعة أوهامه وأساطيره لتبرير العجز عن التعامل مع مصريين وأخوة لنا على الرغم من حدة اللغة التي نستخدم في خطابهم، ومحاولة صرف الأنظار عن تجاهل بعض المشاكل التي يجب أن تحل في إطار الدولة الحديثة والمواطنة والمساواة وفي إطار سياسة مرنة ، وعقلانية تتلاءم مع حساسيات عديدة تراكمت عبر عقود عدة ، صحيح أن توقيت ظهور بعض المقالات يبدو مريباً ، ولكن الجوهرى هو التركيز على عمليات تجديد حياة الاندماج القومى المصرى لمواجهة أمور وقرارات صعبة في المستقبل من السنوات .

٣- الإحالة فى مجال نفى بعض مصادر التوتر إلى التاريخ ووقائعه لإثبات وحدة المصريين وهى نزعة لا تاريخية فثورة ١٩١٩ حدثت بعدها تغيرات وشقاقات وتحولات ، ومن ثم الحديث عن نسيج واحد لم يعد سوى محاولة لصرف الأنظار عن الغنى فى التعدد وما يمكن أن يضيفه على حياتنا من حيوية سياسية وثقافية واجتماعية على الرغم من القاعدة الثقافية القومية الواحدة . إن العلاقة بين أبناء الأمة والشعب الواحد تحتاج إلى تجديد أطرها وعقدها الاجتماعى فى إطار المواطنة والمساواة والدولة الديمقراطية والتعددية الحديثة .. الخ .

٤- التتصل من مسئولية التجاوزات البيروقراطية والأمنية فى واقعة قرية الكُشج وكان يفترض أن تكون إجراءات المعسالة الإدارية للمسؤولين عن استخدام العنف اللفظ مع الأهالى مبكرة وضعا للأمر فى نصابها الصحيح .

٥- تصوير احتجاجات بعض نشطاء أقباط المهجر - فى كندا - وكأنهم قلة لا تتجاوز ٢٥٠ شخصاً ، وكأن الاهتمام الكونى بقضية من قضايا حقوق الإنسان فرداً كان ، أم جماعة ، أم قومية هى مسألة إعداد ، وهو أمر يكشف عن عقل محلى لا يزال يتقيأ قيم التسلطية والشمولية الغشوم ، فانتهاك أى حق من حقوق الإنسان لشخص أو جماعة يمكن أن يحرك نشطاء هذه الحركة بطول الكوكب وعرضه عبر شبكة الإنترنت . هذه الملاحظة الوجيزة - وغيرها كثير - تتطلب منا إعادة النظر فى مناهج كتاباتنا ، وطرائق تفكيرنا وسياسات معالجتنا لمثل هذه الأمور الحساسة ، وهذا يقتضى منا شجاعة مواجهة أنفسنا على نحو نقدى صارم .

أولاً: وتبنى سياسة لإعادة التكيف فى أجهزتنا تتناسب مع السياقات المتحولة التى نحن جزء منها شئنا أم أبينا ، ومن ثم ضرورة تشكيل فكر جديد كفاء وقادر على العمل على الصعيد الإعلامى من خلال عدم المبالغة ، أو التصعيد فى وتائر العنف الرمضى أو اللغوى - بإيحاءاته الدينية أو الطائفية - لأننا نحن أبناء ثقافة وأمة واحدة على الرغم من تنوعنا . المطلوب خلق الإعلامى القادر على التعامل مع العقلية التى تتعامل مع الإنترنت والبريد الإلكتروني ، حيث يمكن أن يتحاور ، ويرد ويهجو ، ويطرح المعلومات والحقائق . لأن سوق

المعلومات الإلكترونية والإنترنتى العولمى مفتوحة للجميع ، وحيث الجماعات الكونية تتشكل بعيداً عن الدول القومية. ومن ثم يغزو الإعلامى ذو العقل التسلسلى وخطابه ظاهرة مثيرة للشفقة ! وكل ردوده وهجاءاته موجهة لمركز واحد فى الداخل ولا تأثير لها خارج هذا الإطار .

ثانياً: إن إعادة تأهيل وتحديث المؤسسة الأمنية والبيروقراطية ، مسألة من الأهمية بمكان. وعلى القيادات الأمنية المصرية أن تضع فى حساباتها إن إدارة الأمن لم تعد مسألة فنية محضة ، تقتصر على الأداء التقنى فحسب ، بل هى فى واقع الأمر إدارة سياسية - اجتماعية فى ظل تفاقم مشاكل البطالة ، والعنف الجنائى والتوترات الطائفية التى يمكن أن تنور لأسباب عادية أو جنائية محضة ، بكل ذلك يتطلب تكوين وتأهيل جديد لرجل الأمن الجنائى والاقتصادى والاجتماعى كى يستطيع إدارة الأزمة الأمنية فى أى منطقة حتى ولو لم تكن دينية أو سياسية خالصة ، وأنها يمكن أن تنتقل من الدائرة الجنائية لتشتعل فى الدائرة الدينية أو الطائفية أو السياسية ... الخ .

إن التعامل اللفظ والمعاملة الخشنة فى المجال الجنائى تمثل مساساً بحقوق الإنسان وهى أمور لم تعد شأنًا محلياً فى قرية أو محافظة أو فى دولة وإنما أصبحت هماً كونياً يتكاثر المدافعون عنه الآن ويؤثرون فى القرارات الدولية . علينا إعلاء شأن قواعد حقوق الإنسان فى المعاملة الأمنية وقواعد الحد الأدنى فى المعاملة العقابية فى السجون . وفى إطار تحديث الأداء الأمنى مع ضرورة الاهتمام بتحديث أساليب وأدوات استخلاص الأدلة الجنائية بعيداً عن المعاملة الفظة والخشنة .

أخيراً: ثمة إمكانات واسعة لحل مشاكلنا ، وهى ليست كثيرة وبلا مبالغة لإعلاء شأن المواطن والمساواة فى بلد تفرض الظروف عليه مهاماً وقرارات صعبة فى عالم يتغير على نحو غير مألوف .

الفصل السادس

المسيحيون العرب والحملة الغربية ضد الإسلام

صورنا ومرايانا وشظايانا

أولاً: مُسألة الأسئلة:

أود ابتدء أن أبدي بعض الملاحظات التي أراها أساسية قبل للدخول إلى الموضوع:

١- هل كنا نحتاج كصفوة مثقفة وسياسية أياً كانت مواقعها - من السلطة وابنية القوة الرسمية وغيرها - إلى أحداث الحادى عشر من سبتمبر الماضى كى نلتفت إلى أننا نواجه أزمت عميقة سياسية وثقافية واجتماعية تتعلق بعلاقتنا بمشاهد التحولات العولمية الضارية وكيفية إدارة سياساتنا ومؤسساتنا وهياكلها الداخلية، بل إزاء التدهور فى مستويات التعليم، وإنتاج المعرفة الدينية، وفي الخلل الهيكلى فى المؤسسات الدينية الإسلامية والمسيحية معاً على خصوصية كل منهما، بل وفى إنتاج أنماط الخطاب الدينى عموماً والإسلامى خصوصاً، ولا سيما نزعتة إلى إعادة إنتاج أفكار ورؤى ومواقف سياسية وفقهية، إزاء الذات ومكوناتها، وإزاء الآخرين فى داخل الذات الجماعية؟ أو إزاء الآخرين عموماً أياً كانت صفاتهم وانتماءاتهم الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية والمذهبية بلا تعميم اتسم دوماً بالاختلال وعدم الدقة؟ بل وهذا الخلط، والتشويش فى تحديد هؤلاء الآخرين وملاحظهم التاريخية والسياقية والثقافية، بل والتدخلات بيننا، وبينهم؟ هل كنا نحتاج إلى أحداث عاصفة حتى نستعيد بعض اليقظة الذهنية، والدهشة شبه الفلسطينية - إذا جاز التعبير وساغ - وروح الحيرة والقلق، لنعرف إننا إزاء إنتاج مبسط لخطابات دينية وثقافية وإعلامية مترعة بالخفة وغير المحتملة - إذا شئنا استعارة كونديرا - إزاء الآخرين، والغرب، حيث الولع الشائع والشعبوى بإعادة إنتاج الصور للنمطية للشائعة، واحكام القيمة إزاء هذه الغرب الأسير - لدينا - عند بعض المراحل التاريخية، الاستعمارية؟

٢- هل كنا نحتاج إلى ١١ سبتمبر ٢٠٠١ لنكتشف أن العرب المسيحيين يوصفهم مواطنين وأخوة لنا فى التاريخ - بكل لحظاته ومؤثراته، وتكاملاته وتناقضاته، دلخله وفى علاقتنا معا داخله -

والمجتمع والدولة أياً ما كانت، لهم دور فى مواجهة الحملة الإعلامية الحالية التى تنتج تشويهات لصور العرب ولاسيما بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١؟

٣- لماذا استثناء العرب المسيحيين، وتصور أن لهم دوراً مختلفاً عن مواطنيهم المسلمين والآخرين إن وجدوا؟ أليس فى ذلك تمييز مضاد من حيث لا نحسب، ولا نريد؟ لأن السؤال المطلوب الجواب عليه هو وهل المسلمون والمسيحيون لهم أدوار داخل دولهم حتى يكون لهم مثلها خارجها؟ بل هل يتمتع غالب المسلمين والمسيحيين بوضع المواطنة الكاملة، فى إطار دول قومية حديثة أو ما دونها؟ هل يشاركون فى الأطر والمؤسسات السياسية فى بلدانهم؟

٤- ما هو هذا الدور المطلوب أن يؤديه العرب المسيحيون إزاء حملة التشويه؟ هل لأنهم يتمتعون بهذه الصفة الدينية مسيحيون مع هذا الآخر الغربى الذى يبدو وكأنه شيطان رجيم لدى البعض، ونموذج معرفى لدى بعضهم، ومواطن للجنة الأرضية لدى الآخرين؟ والآخر الغربى هل هو واحد، أم آخرون ومتعدون ومركبون على درجة كبيرة من التعقيد والثراء؟

٥- هل يمتلكون منطقاً وأسلوباً خاصاً للتأثير وتغيير صورنا الغرائبية، أو الوحشية أو البربرية التى تنتجها الآلة الإعلامية الغربية الهادرة بالقوة عنا؟

٦- هل أن المسيحية الشرقية والعربية هى امتداد للمسيحية الغربية كما يلوح من المفاهيم الكامنة وراء الأسئلة، هذا ليس دقيقاً من ناحية، حتى اتباع الكنائس واللاهوت الغربى - الكاثوليكي والبروتستانتي - يحاول بعضهم أن يبدع بعضاً من خصوصياته فى إطاره، ناهيك عن المسيحية الأرثوذكسية المصرية، والعربية بكل كنائسها وهياكلها اللاهوتية، وشروحاتها وتعاليم أبائنا، بل من قال أن محض الانتماءات الدينية والمذهبية يمكنها أن تولد موحديات وجسور وأدواراً للعرب المسيحيين فى الإطار المسيحى الغربى؟ قد يخاليل البعض ذلك تحت وطأة الضغوط، والأزمات، لكن من قال إن الانتماء الدينى، والمذهبى يمكنه أن ينفى أو يوهن الانتماءات القومية والإثنية والتواريخ الخاصة للعرب المسيحيين فى إطار ثقافات بلدانهم وتنوعاتها؟

هل الانتماء الدينى يصيغ لهم دوراً مميزاً عن أشقائهم المسلمين العرب؟

قد يكون هناك اهتمامات جديدة فى إطار مجتمع مدنى عولمى - يتشكل بوتائر سريعة - تدافع عن الحريات الدينية فى معانيها ودلالاتها المعاصرة فى إطار حركة حقوق الإنسان بأجيالها العديدة، لكن هل ذلك يعنى أن ثمة تأثيراً للعرب المسيحيين - بوصفهم ذلك - فى الغرب؟ قد يكون ذلك فى إطار أشكال دعم من كنائس ومؤسسات طوعية غربية، لكن هل يعنى هذا دلالة مغايرة تضىء أدواراً متميزة لهم فى العلاقة مع الغرب؟

قد توظف بعض الدول كالولايات المتحدة قانون الحماية الدينية فى فرض عقوبات على دول وأشخاص، لكن هل يعنى هذا "التدخل فى الشؤون الداخلية" أن المسيحيين العرب ذوو تأثير على قرارات السياسة الخارجية، ومصالح الولايات المتحدة الأمريكية؟

٧- ألا يبدو أن هناك بنية أخرى كامنة فيما وراء هذا النمط من الأسئلة تنسم بالذرائعية واستخدام ورقة الدين - والمسيحية هنا - كقناع دفاعى عن اختلالات يراها الناس ويعيشونها فى ثلثيا حياتهم اليومية، وتحتاج إلى حلول فى إطار الدولة الحديثة التى لا تزال مشروعا لم ينجز بعد فى كثير من البلدان العربية، كى تكون أوضاعهم كمواطنين فى دولة القانون الحديث، هى ذاتها محور الدفاع عن صورتنا - على اختلافها وتعقيدها وتداخلها - التى ننتجها داخليا، ونحاول توزيعها وبثها على شبكات متعددة من الاستهلاك العولمى، ولا سيما فى شمال العالم؟ إن الأسئلة التى تطرحونها^(١) هى موضوع لإنتاج الأسئلة ومشروع للمساعدة فى أن، حيث تلوح بنية كامنة وراءها تتمثل فى أن حملة التشويه الجديدة، وإنها تقتصر على العرب المسلمين دون غيرهم، وأنها ترى أن الرد عليها كامن فى دور قصر على العرب المسيحيين دون سواهم من مسيحيى البلدان المسماة بالإسلامية فى آسيا وأفريقيا على سبيل المثال؟

(١) كتب هذا النص رداً على أسئلة وجهت للكاتب من مدير المعهد الملكى للدراسات الدينية بالأردن، الأستاذ د. كمال الصليبي، المؤرخ العربى المرموق، ونشرت فى المجلة التى يصدرها المعهد، وأعلنت بعض الجرائد، والمجلات نشرها بعد ذلك.

ثمة شك في الأسئلة حول اهتمام العرب المسيحيين أساساً بصور العرب المسلمين في العالم ومدى الحسن أو القبح الذي تتطوى عليه؟ بل والاهتمام بقضايا الإسلام والمسلمين؟ إلا من زاوية انعكاساتها على حياتهم؟ بل هل من الدقيق التعميم حول مواقف المسيحيين العرب؟ هل لهم جميعاً مواقف واحدة موحدة، أو تصور حولها. لماذا لا نستدعي بعضهم لإبداء وجهات نظرهم؟ هل يمكن اعتبار هؤلاء ممثلين لهم؟ هل رجال الدين يمكن اعتبارهم كذلك؟ أم أن المسألة أكثر تعقيداً وتحتاج إلى بحوث مدققة؟

المسكوت عنه فيما وراء الأسئلة هو الأوضاع التاريخية والمعاصرة والرائحة لوضعيات التعايش بين العرب المسيحيين والعرب المسلمين والاختلالات التي تتطوى عليها، بل والانفجارات التي تحدث بين الحين والآخر داخل هذه العلاقات، ولها أسبابها، وتؤدي إلى تعقيد الأوضاع، وتؤدي إلى التباسات إدراكية، وتنتج صوراً، وتعيد أخرى من المخيال التاريخي الرمزي تتطوى على جروح دامية، وتشويهات متبادلة بعضها تخلق، ولا تزال من الفلكوريات، وعدم المعرفة وغياب التفاهم المتبادل، والصور المغلوطة والشائعة عن المسيحية الشرقية، والغربية والعرب المسيحيين وأدوارهم البارزة في التاريخ الثقافي والاجتماعي والسياسي للمنطقة، هذا الاتجاه لإشاعة وتوزيع الابتسارات وبناء وتكوين الصور الشائعة والمغلوطة حول الآخرين - وعقائدهم وأديانهم ومذاهبهم وتاريخهم لذاتى - يبدو الآن جزءاً من الموروث الملغم بالأخطار، والفجوات داخل كل مجتمع ودولة عربية.

ثمة نزعة تلوح بوضوح من الأسئلة، تتعامل مع العرب المسيحيين ككتلة دينية ومذهبية مصمتة ومندمجة ومتجانسة حيث يكمن تصور مغلوط وشائع أن مواقف العرب المسيحيين داخل كل مجتمع ودولة، يحكم مواقفهم إزاء إخوانهم المسلمين، تصور واحد موحد لا تباينات حوله. هذا الوهم وراءه أسباب عديدة يمكن رصد بعضها فيما يلي:

١- سطوة الرؤى الدينية، وخاصة لدى غالب الجماعات الإسلامية السياسية، وبعض ممارساتها الراديكالية إلى تقسيم العالم، والمجتمع إلى مسلمين، وغيرهم.

٢- إعادة إنتاج مفهوم أهل الذمة لدى بعض الجماعات الإسلامية السياسية، ورجال الدين من الوعاظ والدعاة والكتاب، وهو نموذج تاريخي، تجاوزته شروطه وواقعه، وعالمه وسياقاته، على الرغم من إنتاج بعض الفقهاء والدعاة لجهودات مغيرة توصل لمفهوم المواطنة الكاملة إلا أن بعض الدعاة ورجال الدين الرسميين، وقادة الجماعات الإسلامية السياسية لا يزالون يستخدمونه لأهداف سياسية واضحة.

٣- الآثار السلبية للعنف السياسي ذى للوجوه الدينية والطائفية من بعض الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية إزاء بعض المسيحيين، أدى إلى شيوع إدراكات تمييزية، مما أدى إلى بروز ظواهر من قبيل اندماج المسيحي بالمؤسسة الدينية كهوية، وحماية وتاريخ، وتعبير سياسى لا المجتمع ومؤسساته الوسيطة والسياسية ... إلخ، ثم بروز ظواهر العزوف عن المشاركة السياسية، والانسحاب السياسى فى بعض البلدان العربية مما أدى إلى شيوع تصور إننا إزاء كتلة سكانية - دينية موحدة، وهذا أمر غير دقيق لأننا إزاء تضاريس اجتماعية وسياسية - لم ندرس جيداً عبر أساليب البحث الاجتماعى والسياسى الميدانى وباستثناءات محدودة، ولكنها غير كافية، ونحتاج إلى بلورتها، ولا يمكن اتخاذ لحظة ضغط تاريخى محددة، لاعتبارهم على غير الواقع بمثابة كتلة واحدة.

٤- هناك من لديهم مصالحهم فى الصفوات السياسية الحاكمة، والمعارضة، والمستقلة فى تسييد تصور مفاده ضرورة التعامل مع المسيحيين ككتلة مندمجة ومتمايزة فى المجتمعات العربية ومع رجال الدين والأكليروس وذلك بهدف التلاعب السياسى بمفهوم الكتلة الموحدة فى التوازنات السياسية الداخلية.

٥- هناك نخبة دينية مسيحية - من رجال المؤسسة الدينية - يميلون إلى توظيف هذا التصنيف المجتمعى - الدينى، مسلمين ومسيحيين، لأنه يمثل مادة لإعادة بناء هيكل القوة الداخلى، وخارج المؤسسة، كى يمتد سلطانهم الروحى - السياسى إلى ما وراء الدور الروحى والمذهبى والطقوسى والرعاى إلى أدوار سياسية، من هنا يمثل هذا الاتجاه - ضمن اتجاهات أخرى - موقفاً مضاداً فى العمق للاتجاهات الداعية للديمقراطية، والمشاركة السياسية، ودولة القانون

والمتعددية، قصارى ما يدعو إليه هو الدعوة العامة للتعددية وحقوق الإنسان إزاء دعاوى الدولة الدينية، لكنه يرمى إلى توظيف هذه الدعاوى كغطاء دفاعى إزاء الأصولية الإسلامية السياسية الراديكالية.

٦- هناك عناصر نشطة فى مجال التمثيلات الدينية - الدينية والمذهبية وهم مجموعة من المحترفين، يعيدون إنتاج التمييزات الدينية والمجالات العامة العولمية والإقليمية على أساس صفاتهم الدينية التمثيلية. هذا النمط من الدعاة ووجهاء الحياة العامة المسيحيون تساعدهم فى ذلك حكومات ومؤسسات دينية، أو طوعية دونما تمثيل حقيقى، أو اختيار جاد فى بعض الأحيان - إن لم نقل غالبها - إن هؤلاء الوجهاء "يتسمون بالذيلية للسلطنتين السياسية أو الدينية الرسمية، دون أن تتوافر فيهم الموهبة والكفاءة السياسية. أنها ظاهرة ضد ديمقراطية ، ويمكن وصفها أحياناً بالطبقية السياسية. فى بعض البلدان كمصر يمكن اعتبارها جزء من ظلال ظاهرة الموظفين السياسيين فى الحكومة والأحزاب السياسية، حيث تغيب السياسة وأدواتها ومهاراتها وخيالها عن أداء غالب هؤلاء الموظفين السياسيين وزراء أو حزبيين.

ثانياً: ملاحظات أساسية:

ثمة ملاحظات مفتاحية، نتصور أنه من الأهمية بمكان أن نطرحها قبل الدخول إلى موضوعنا ونشير إليها فى ما يلى:

(١) صناعة سياسة إعلامية فعالة لتغيير الصور النمطية الشائعة عملية معقدة، ومركبة وتعتمد على دراسات ميدانية عديدة لمنتجى الصور فى أجهزة الإعلام، وعلى الصور ذاتها ومكوناتها، وعلى مستهلكيها، وفق الضوابط المنهجية التى يعرفها أهل التخصص، ثم على المادة التى تستقى منها أنماط الصور. أن الجدية السياسية، تتطلب الإنصات إلى أهل التخصص المبرزين، وثم مناهج وأساليب صناعة السياسة واستراتيجيتها فى ضوء نتائج المعرفة العلمية.

(٢) إن تغيير الصورة يحتاج إلى مراحل زمنية، ثم إلى نفقات باهظة.

(٣) إن الصور تتغير فى ضوء عوامل واعتبارات عديدة، من أبرزها الواقع الموضوعى الذى تنتج منه الصور، وهو أنماط الحياة والقيم والأخلاقيات والجماليات والإبداعات، وكل هذه الأبعاد تدور حول

الموقف من الفرد، والفرديانية، والحرية والديمقراطية والتعددية، والتقاليد والقيم السياسية السائدة، فضلاً عن الحرية الدينية، والموقف من المرأة ووضعها وأدوارها السياسية والاجتماعية، وما هي نماذج الحياة، ومؤسسات المجتمع... إلخ؟، والموقف إزاء الآخرين بوصفهم بشراً لهم حقوق بصفتهم تلك، ولا تمييز بينهم.

(٤) إننا لا نملك حتى هذه اللحظة دراسات موضوعية عن صور العرب المسلمين، ولماذا هم فقط؟ هناك المسلمون الآخرون أيضاً؟ هل كانت الصور الجديدة عن المسلمين الإرهابيين، والإسلام الذى اختطفه كثر، وأمموه - والعياذ بالله - وفرضوا تفسيراتهم وتأويلاتهم المتشددة والمحافظة على قواعده القرآنية المقدسة والمزهوة والمتعالية، وسنة رسوله الكريم صلوات ربي وسلامه عليه وعلى آله وصحبه إلى يوم الدين.

(٥) نتحدث عن أفكار وصور غامضة وشائعة ومعمة عن الإسلام والمسلمين والعرب بينهم، ولا سيما عرب الصحراء، والنقط، حيث تكونت صور اختزالية من خلال أنماط سلوكياتهم وقيمتهم طيلة عقود، ثم عممت على عرب الماء وعسر حياتهم، وعليهم جميعاً باعتبارهم عائلة حضارية على التقنية الغربية، بل وعلى مؤسسات التمويل بوصفهم مدمنى إعانات وقروض!

ثالثاً: العرب المسيحيون والمسلمون: معاً من الداخل للدفاع عن إنسانية عربية جديدة:

قد نحتاج إلى دراسة حول صور العرب المسيحيين، فى الإعلام فى الكتب الدينية، والدراسات الشرق أوسطية - على تعقد كل دراسة وموضوعها وإشكالاتها - حتى نستطيع أن نتعرف على حدود هذا الدور إن وجد؟ ونقارن بين هذه الدراسات مع صور العرب المسلمين، لنعرف هل ثمة تمايزات وما هي حدودها... إلخ؟.

إن أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، وبعض الاعتداءات التى تم رصدها ضد العرب، لم تكن تتطوى على تمييز بين عربى مسلم وعربى مسيحي فى الولايات المتحدة وكندا وهولندا، ولكن هذه الملاحظة محدودة، ولكنها توحى لنا بضرورة للنقصى، والبحث دون إطلاق التعميمات إذا انطلقنا من فرضية - قد يحضها البحث بعدئذ - أن

التميزات بين العربي والآخر بحسب ديانته شاحبة ومحدودة لدى اتجاهات غالبية في الرأي العام الغربي، هنا هل يمكن مناقشة دور خاص للعرب للمسيحيين؟ أم أدوار مشتركة مع أشقائهم و"مواطنيهم" المسلمين؟ إذا افترضت أن ثمة دوراً للعرب المسيحيين، فهذا الدور يرتبط بأوضاعهم الداخلية، وهل يعانون من ضغوط مجتمعية وثقافية وسياسية أو دينية أم لا؟ وما الحدود الواقعية للخطابات التي تثار حول التميزات وأنماطها ومجالاتها؟ هل نطلب منهم أدواراً في إنتاج صور إيجابية عن أشقائهم المسلمين، وهم يعيشون في وضعية معاناة وضغوط؟ لا أعتقد في فعالية أي حملة إعلامية مهما حشد لها من الخبرة والمعرفة والمال بحيث يمكن أن تحقق نجاحاً دونما تغيير في مادة الصور، أي حياة أهلها ونمط معاشهم وحياتهم ومشاكلهم وتاريخهم.. إلخ.

من هنا نبدأ! كما قال خالد محمد خالد في كتابه ذائع الصيت، أي من داخلنا، لن تتغير صورنا، إذا لم نحدث تغييراً وتحولاً في سياسات تعليمنا، ومؤسساتنا الدينية، ومناهج التفسير والتأويل الديني، وإعلامنا ونظمنا السياسية، والسعي إلى استزراع حقيقي وخلق للديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان على اختلافها لنكون جزءاً من الدنيا الجديدة. إن الحديث عن الخصوصية وتوظيفاتها الأيديولوجية في الخطاب السياسي السائد وبعض المؤتمرات والمنتديات الدولية والإقليمية، يرمى البعض من وراءها لحجبنا عن التمتع بالديمقراطية والمشاركة السياسية، وحقوق الإنسان، دفاعاً عن سلطات تسلطية جائزة، لا تجد غضاضة في دعم سلطة خطابات دينية وضعية محافظة لدعم التسلطية السياسية، وهجاء نقادها بل والغلو إلى درجة وصم بعضهم بالخروج عن الملة، والعياذ بالله من سياسة كهذه للتفكير باسم تفسير وتأويل نصوص كريمة ورحيمة وعادلة منزلة من لدن عزيز حكيم رحمة بعباده سبحانه لا إله إلا هو.

مدخلنا الأساسي يتمثل في المطالبة بإحداث إصلاحات سياسية هيكلية وفي السياسات والمؤسسات الدينية والتعليمية، ولاسيما في مجال إنتاج الخطاب الديني الفقهي والوعظي والتعليمي، وثمة حاجة ملحة ولا تحتل تأجيلاً تتعلق بصور الآخر أياً كان والمرأة وضرورة إدماج

التفسيرات الاجتهادية حول المواطنة الكاملة غير المنقوصة للعرب المسيحيين، والمرأة، وذلك كجزء لا يتجزأ من الخط الرئيسي لعمليات إنتاج الخطاب الدينى حولهما، وتغليب اجتهادات فقهاء وأسلطة شرعية مبرزين قدموا رؤى فقهية عصرية ومتقدمة ومعاصرة فى هذه القضايا والإشكاليات، على غيرها من الآراء التقليدية والقديمة التى يعاد إنتاجها دونما فحص ومراجعة من كثير من رجال الدين، وإغفالهم للاجتهادات الجديدة.

هل يمكن اقتراح مجلس قومى للشؤون والعلاقات الدينية فى الدول العربية التى تتعدد فيها الأديان بصرف النظر عن أعداد العرب المسيحيين فيها ونسبتهم إلى المسلمين مادامنا أننا نتعامل فى إطار دولة القانون ومبادئ المواطنة والمساواة.. إلخ.

يتشكل المجلس من عناصر معتدلة وعقلانية ومشهود لها بالكفاية والنزاهة والاجتهاد من رجال الدين، وعلمانيين من توجهات مختلفة، ويمكن أن تكون مجالس غير حكومية، ولا بأس أن تكون ذات صفة حكومية، ورسمية، ويختار أعضاؤه بصفاتهم الشخصية، ينادى بالمجلس الحوار حول القضايا الدينية المشتركة، والعلاقات بين المواطنين داخل الدولة، ومناقشة المشاكل وإجراء البحوث والتقارير المتعلقة بوضع الأديان وعلاقاتها ومشاكلها إن وجدت.. إلخ.

يتم إنشاء مراكز فرعية مناطقية للإنذار المبكر بالأزمات الدينية يتولى إجراء الأبحاث حول تطور الأزمات الدينية - والطائفية والعرقية والقومية ولم لا ؟ - وأطرافها، وأسبابها، وتحولاتها، واحتمالات^(٧) انفجارها، والأساليب الوقائية منها، أو احتوائها... إلخ، ويخضع هذا المركز للمعايير العلمية فى هياكله وآلياته، وأدواته.

(٧) نبيل عبد الفتاح: العلومة والمابعديات والأديان، للفصل الثانى من الباب الأول من الكتاب، وانظر الورقة المقدمة منا لمؤتمر الأمن للتعاونى الأوروبى، حول الدين وتجنب النزاعات الدولية، وذلك كأحد المداخلات ضمن مجموعة خبراء، فى أوسلو، يونيو ١٩٩٧، وانظر أيضاً أعمال للخبراء وللتوصيات التى انتهت إليها المؤتمر.

رابعاً: محاولة أولية لتحسين الصور^(٣):

قصارى ما يمكن إنجازه هو المحاولة فى إطار الظروف الراهنة عربياً وعولمياً، إزاء الهجمة الشرسة من بعض الأجهزة الإعلامية الأمريكية والإسرائيلية إزاء الإسلام والعرب عموماً، فى هذا الإطار يمكن إجراء ما يلى:

(١) دراسة حالة جماعة سانت ايجيديو الإيطالية SAINT EIGIDIO، وهى جمعية أهلية طوعية تلعب أدواراً إنسانية رعائية لخدمة المهاجرين فى روما وإيطاليا ثم فى إطار الحروب كما حدث فى منطقة البلقان على سبيل المثال، وفى مناطق أخرى فى العالم من ناحية ساهمت الجماعة فى إجراء مفاوضات ووساطات أدت إلى حلول لمشاكل كبرى فى موزمبيق، وجواتيمالا، وحاولت فى الجزائر والكونغو والبلقان، ولكنها لم تحقق ذات النتائج، فى الحالتين الأولى والثانية يمكن محاولة تأسيس منتدى للحوار الدينى - للدينى الإنسانى التوجه لإجراء حوارات فى العمق بين ممثلين عن الإسلام والمسيحية، بعد التعرف على خريطة الحوارات الدينية التى تتم عولمياً، ومعرفة مناطق القوة والضعف فيها، والإنجازات، وذلك بهدف تفعيل حوارات مستتيرة ترمى إلى تبادل الأفكار والمفاهيم والآراء فى الهموم الإنسانية المشتركة فى إطار من العولمة والمساواة والتسامح بين أطراف الحوارات، وترمى إلى مراكمة تقاليد وقيم حوارية بناءة بين للمتدينين داخل إطار هذا المنتدى، ولماذا لا يلعب المعهد الملكى للدراسات الدينية دوراً - فى الدعوة على سبيل المثال - عربياً مع الجهات المهمة أو للنظيرة إن وجدت ثم عالمياً بعدئذ.

(٢) يتولى أحد المعاهد أو المراكز الدينية الأهلية الدعوة إلى صياغة مجموعة من البيانات - ذات النزعة الاجتهادية - حول المرأة والديمقراطية والمواطنة والعرب المسيحيين والغرب والشمال عموماً، والثقافات الأخرى. رؤى جديدة تؤسس على دراسات معمقة، وتحليلات علمية وفقهية، تؤصل للبيانات.

(٣) انظر مقترحات عملية عديدة أوردناها فى مؤلفنا ، اليوتوبيا والجحيم: قضايا الحداثة والعولمة فى مصر، ص ٢٠٧ إلى ٢٢٢، للمركز القبطى للدراسات الاجتماعية، للقاهرة ٢٠٠١.

(٣) إعداد سلسلة من الحوارات ربع السنوية مع أطراف محاورة عربية وأجنبية، حول قضايا محددة سواء دينية أو مجتمعية أو علمية.

(٤) إجراء سلسلة من الحوارات مع صناع الرأي العام المتلفز والصحفي والإذاعي، والإنترنت، من خلال عقد ندوات متخصصة، أو عبر الإنترنت من متقنين وعلماء دين عرب مسلمين ومسيحيين، حول الصور المتبادلة والشائعة والنمطية عن الغرب - وكأنه واحد لا متعدد! - فى خطابنا ومناهجنا وتصوراتنا... إلخ، وحول المسيحية وأيضاً، صورنا الشائعة التى يعاد إنتاجها وتشويهها... إلخ.

(٥) إعداد مجلة فى الأديان المقارنة من زاوية علم الاجتماع الدينى والسياسى حول الظواهر السياسية، والثقافية الدينية فى إطار تفاعلاتها وتناقضاتها وصراعاتها فى إطار النظم السياسية والاجتماعية العربية الراهنة، يمكن أن تفتح المجال أمام تطوير حقل الدراسات الدينية من الإطار السجالي والهجائى بكل تجلياتهما السلبية من حيث إعادة إنتاج الصور المغلوطة، أو تلك التى ينتجها رجال الدين عن الديانة الأخرى... إلخ.

(٦) إعداد دراسة عن وضع حركة الإنتاج الفقهى والتفسيري والتأويلي الإسلامى خلال نصف القرن الماضى، وترجمة اتجاهاته ومشاكله وإشكالياته الأساسية إلى اللغات الإنجليزية، والإسبانية، والإيطالية، والفرنسية والروسية والصينية.. إلخ، ثم إعداد مؤلف عن أبرز الاجتهادات الفقهية فى القضايا الأساسية، وترجمته إلى اللغات الأجنبية، ويتم بثه وتوزيعه على موقع ينشأ على الإنترنت بمعرفة المعهد الملكى للدراسات الدينية، أو جهة أخرى مهتمة، تحت مسمى "اجتهادات إسلامية" مثلاً.

وجيز ما تقدم يتمثل فى ضرورة تفعيل الإصلاحات الداخلية لأوضاع العرب المسلمين والمسيحيين معاً، ولاسيما أوضاع المواطن، والتمثيل السياسى والمشاركة الفاعلة فى المؤسسات السياسية - والدبلوماسية، فى تشكيل الوفود يضيف دلالة على احترام الدول العربية لمواطنيها العرب، المسيحيين والمسلمين بصفتهم مواطنين أولاً وأخيراً بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ الدامية، والحملة القمعية الإسرائيلية ضد الشعب الفلسطينى، وخروجها المسافر على الشرعية الدولية، واقتراف

مجزرة جنين التي مست الشرف الإنساني في أعماقه، لابد أن نعيد النظر في عجزنا بدءاً من الداخل أساساً، حيث الوهن الهيكلي سمة غالبية مؤسسات، وصفوات، ومياسات وفئات اجتماعية. إن بناء صور جديدة عنا، يتطلب إصلاح صورنا تجاه ذاتنا أولاً!

الفصل السابع

ضمان حقوق الأقليات الدينية

بين الثقافة الدينية السائدة

ومتطلبات الدولة الحديثة

ثمة موضوعات نمطية يعاد غالباً إنتاجها، وتداولها بين الحين والآخر، بل ولا تكاد تجد جديداً فى الخطابات المطروحة حولها، قصارى ما يتم هو صياغات مجازية أو لغوية للتعبير والدلالة حول موضوعها. من أبرز الأمثلة على تلك الازدوجيات للمألوفة والنمطية إشكاليات الأصالة والمعاصرة، التقليد والتحديث، والتقدم والتخلف . . إلخ. إن نظرة على الإزدواجيات والثنائيات السابقة وغيرها، تكشف عن اختلاف السياقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التى طرحت فيها. إن الإزدواجيات بوصفها اصطلاحات، وعلامات وإشكاليات لها أصولها المرجعية والدلالية كجزء من شبكة للأنساب الاصطلاحية، ودلالاتها المختلفة، إلا أنها اكتسبت بعضاً من الاستساخ فى معانيها، ومقاصدها لدى بعض مفكرى وكتاب الجماعات الثقافية المصرية فى مساجلاتهم حول أسئلة التقدم والتخلف، والأصالة والمعاصرة . . إلخ، ولكل إجاباته على كيفية معالجة إشكاليات وأزمات المجتمعات والدول العربية قبل وبعد الاستقلال عن الاستعمار الغربى.

إن الملاحظات السالفة تكاد تنطبق على موضوع "ضمان حقوق الأقليات الدينية بين الثقافة الدينية السائدة ومتطلبات الدولة الحديثة"، هو تعبير عن إشكالية يعاد إنتاجها فى أكثر من حالة عربية وإسلامية، نظراً لاهتقانات دينية وسياسية ودستورية وقانونية. إن العنوان^(١) يتسم بالعمومية والغموض لأسباب عديدة، نورد بعضها فيما يلى:

١- عن أية أقليات وأية مجتمعات نتحدث؟ لأن البعض الذى ينتمى إلى أديان تخالف دين الغالبية داخل المجتمعات العربية، يعتبر أن الاصطلاح لا يعبر عنهم، ويعتبرون أنفسهم خارج هذا التوصيف، وأنهم

(١) أسئلة طرحت على الباحث كموضوع للمداخلة حولها فى ندوة عقدت بالقاهرة حول الموضوع.

جزء لا يتجزأ مما يسمى النسيج الوطنى فى بلادهم^(٢)، وهو ما تعتبره عناصر بارزة فى الصفوة المصرية القبطية، أمراً أساسياً لا محيد عنه، ويستنتى من ذلك بعض الآراء الأخرى وسط بعض المصريين الأقباط ومتفقى أقباط المهجر. إن كلا الاتجاهين يشكلان تعبيراً عن رؤيتين ومفهومين لحل بعض المشكلات التى تعترى الاندماج القومى، ومبادئه، وآلياته، مع تطور الدولة والنظام السياسى المصرى طيلة نصف القرن المنصرم. إن إدراك المجموعات الدينية - أياً كانت انتماءاتها الدينية والمذهبية ومواقفها الاجتماعية ومصالحها - لذاتها وهوياتها إزاء المجموعات الدينية الأكبر داخل الهياكل الاجتماعية والثقافية، تختلف من حالة مجتمع لآخر. إن أحوال العالم العربى - على سبيل المثال - تشير إلى تمايزات بين ارتباط الهوية المذهبية - الدينية، بتاريخ خاص للجماعة، أو الطائفة إزاء الآخرين كحالة الموارنة فى لبنان، ودورهم الثقافى والسياسى فى لصيغة اللبنانية بعد الاستقلال عن الاحتلال الفرنسى. إذ لا شك أن دورهم السياسى المميز، أدى إلى ارتباط وحدة لبنان بصيغة أسقطتها الحرب الأهلية اللبنانية، وأحلت صيغة أخرى مكانها فى اتفاق الطائف الأمر الذى شكل هواجس، ومخاوف لدى الطوائف المسيحية المختلفة.

أوضاع المسيحيين فى سورية، والأردن تختلف عن الحالة السودانية على، سبيل المثال، بتعدياتها اللغوية والعرقية والدينية، فالمسيحية فى السودان الجنوبى هى جزء من خريطة دينية وعرقية ولغوية معقدة التكوين، وتعانى من ضروب من التهميش والإقصاء واللامبالاة لها تاريخها فى تطور السودان الحديث والمعاصر. إن المطالب السياسية والثقافية والاجتماعية للمجموعات الدينية الأصغر تتفاوت بحسب تاريخ، وأوضاع كل حالة على حدة ومن ثم يصعب التعميم.

(٢) تعبير النسيج الوطنى، هو جزء من لغة للمجاملات السياسية فى مصر، ويقال فى إطار تسلطى، ولا ديمقراطى. إن التعبير ينتمى إلى لغة شمولية تسعى إلى نفى التعددية السياسية والدينية والثقافية، تحت رايات فزعة وطنية وقومية زاعقة، وسجالية.

٢- إن وضع الدولة، وتاريخها، وطبيعتها، وشكل نظامها السياسي يشكل محوراً رئيسياً لأوضاع المجموعات الدينية الأصغر، وأحياناً الأكبر. إن تاريخ الدولة في العالم العربي، والأنظمة السياسية السائدة منذ الاستقلال تعانى من عدد من الظواهر يأتى على قمته: بناء الدولة - الأمة، لأن شروطها السياسية، والاجتماعية والثقافية لا تكاد تتوافر إلا في حالي مصر، والمغرب، والدول العربية الأخرى، تعانى من انقسامات وتفتت وعدم تجانس في التركيبة المجتمعية والسكانية، حيث تسود وتسيطر الولاءات الفرعية - إذا كان التعبير لا يزال صالحاً وسائغاً - حول الأديان والمذاهب والأصول القبلية والعشائرية والعائلية الممتدة، والطوائف. وراء كل الولاءات والانقسامات الأولية، تأسست هويات وأساطير وأبنية للقوة التقليدية، لم تستطع دولة ما بعد الاستقلال - أياً كانت هوياتها الأيديولوجية وأدواتها القمعية، وأساطيرها - أن تدير هذا التنوع من ناحية بكفاءة في إطار دولة حديثة، أو تذيب هذا التعدد التقليدي بحيث تبنى أمة وقومية موحدة كما ذهبت الخطابات القومية لآباء ما بعد الاستقلال، وخلفائهم . . إلخ، في ظل استراتيجيات بونقة للصهر التي عانت من جحيمها السياسي، والاجتماعي مجموعات قومية وعرقية ودينية . . إلخ، على نحو ما كشفت عنه التجارب التاريخية في العراق، والسودان، وسورية، والجزائر، والمغرب.

٣- الخطابات التي انطلقت من العقائد السياسية للحركة القومية العربية الجامعة pan Arabism البعثية والناصرية وغيرها بتعديدياتها ومنطلقاتها، وتنوعها، وتمايزاتها، لم تعط عناية واهتماماً خاصاً لإشكاليات وأزمات التعدديات الدينية والمذهبية والقومية والعرقية، الأمر الذى أدى إلى إهمال تطلعات المجموعات الأصغر في إطار الفكرة العربية الجامعة، تأسيساً على أنها تتطوى في طموحها المثالي لأمة عربية واحدة، أن تحل في داخلها غالبية تناقضات الأنماط الدينية والمذهبية والقومية والعرقية واللغوية الفرعية على تنوعها واختلافاتها. إن هذا الاتجاه الذى مصاد الفكر القومى العربى باتجاهاته المختلفة، وصراعاته قدم مطعماً ببعض من المثالية والرومانتيكية السياسية النازعة للأحلام الجماعية للفئات الوسطى - الوسطى، والوسطى - الصغيرة

وهى الموجة الثالثة فى حركات التحرر العربى عن الاستعمار الغربى،
التي قادت غالبية دول ما بعد الاستقلال.

٤- إن نموذج الدولة السلطوية والتعبوية الذى ساد بعد الاستقلال
وأيدولوجياتها القومية والاشتراكية العربية عموماً، كانت استراتيجية
الاندماج القومى فيها تقوم على الاندماج القسرى، وإن السياسات
الاجتماعية الحاملة لعدالة اجتماعية - اختلفت من دولة ونظام سياسى
لأخرى - تعد كفيلة بمعالجة للتناقضات الدينية والمذهبية وتظهراتها -
وتفصلاتها - الرمزية والثقافية والسياسية والأهم الأخيرة، حيث يخضع
الجميع لأيدولوجيا التحرر الوطنى، وبناء الاشتراكية فى العراق،
والجزائر، وسورية، وبعض من مظاهر ذلك فى الحالة المصرية - على
خصوصياتها - فى هياكل وأطر تعبوية، وأنظمة سياسية توتاليتارية
واحدية التنظيم.

٥- إن نظم ما بعد الاستقلال فى الدول السلطوية التي تأسست فى
مجتمعات عربية - إسلامية، تحتوى على مجموعات دينية مسيحية،
وعرقية وقومية، حاولت أن تطرح نموذجاً شبه علمانى كسورية،
والعراق ومصر إلا أن ذلك كان يتم فى إطار سياسات للدين، توظفه فى
إطار بناء الشرعية السياسية تأسيساً على أن نموذج الدولة السلطوية
الاشتراكية، لا يتنافى مع الإسلام وشريعته وقيمه. من هنا استخدمت
السلطات الحاكمة، المؤسسات الدينية الرسمية فى دعم سياساتها،
وخطابها، وتبريره على أسس دينية إسلامية، بل ومسيحية أيضاً. من
أبرز الأمثلة على هذا التوظيف واسع النطاق لكتاب مصطفى السباعى
"اشتراكية الإسلام" وكتابات علماء أزهريين كأحمد عبده الشرباصى
وغيره كثيرين حول الإسلام والاشتراكية. إن النزعة شبه العلمانية
وظلالها لم تحل دون استمرار الصفوات السياسية الحاكمة طلب الدعم
الأيدولوجى من مصادر دينية إسلامية ومسيحية بل ومن الاستعارات
والمجازات والرموز من أشكال الدين الشعبى والفلكلورى. هذا النمط من
الشعبويات والأيدولوجيات التي سادت فى العالم العربى فى عقدى
السبعينيات والسبعينيات ذات للظلال والأشباح العلمانية - عمدت إلى
تطعيم مقولاتها الأساسية، بل وأساطيرها ووعودها بالعند الدينى، وتفسره

على هواها الأيديولوجي، وبالأحرى مصالحها وأهدافها في بناء للشرعية، ودعم خطابها السياسي، وسياساتها في التعبئة . . إلخ.

من ناحية أخرى، كانت قوى المعارضة السياسية الإسلامية لها توظيفاتها واستخداماتها لروى وتأويلات تدعم مصالحها وأيديولوجيتها.

٦- إن قضايا وإشكاليات العلاقات بين الأغليات الدينية العربية الإسلامية، وبين أبناء الأديان الأخرى، شكلت أحد أبرز مشكلات دولة ما بعد الاستقلال في الدول العربية، وكانت استراتيجيات الاندماج القومي وآلياته تنزع نحو القسرية والارغام، باستثناء الصيغة اللبنانية، وربما الحالة المغربية، حيث شهدت المغرب تعايشاً إلى حد ما بين الأقلية اليهودية المغربية، والأغلبية المسلمة في إطار ضمانات النظام الملكي، وكانوا قريبين من المخزن وتقاليدته التاريخية ودوره السياسي البارز والساعم بالقرب من مدة الحكم. تزايدت بل تفاقمت مشاكل الاندماج القومي تحت وطأة المشكلات الناجمة عن تعثر نماذج التنمية، والأساطير والوعود التي حملتها، فضلاً عن تأثير سياسات القمع الداخلي في بلاد عديدة، وعسكرة الحياة السياسية، والفكر الديني ومحاصرة الدولة للمجال العام. أدى ذلك إلى ازدياد توظيف الدولة في العالم العربي والصفوات السياسية الحاكمة لسياسات الدين في إدارة شؤون الحكم، وفي السياسات الداخلية عبر استخدام المؤسسات الدينية الرسمية واللا رسمية في دعم الصفوة الحاكمة.

٧- إن اللجوء السياسي للدين منذ هزيمة يونيو ١٩٦٧م - كان إطاراً حثائياً ودفاعياً إزاء الهزيمة - وأدى ذلك إلى مزيد من كثافة الاستخدام النزاعى والبراجماتى للسيطرة والتعبئة لمواجهة احتلال أراض عربية في مصر، والأردن، وسورية، والضفة الغربية وقطاع غزة.

إن الدين وظَّف في النزاعات الداخلية بين الصفوات الحاكمة، وبين المعارضات السياسية الراديكالية كالجماعات الشيوعية، والماركسية، والناصرية في دعم الجماعات الدينية، وعن طريق إحداث توازن سياسي ما، إن الاستراتيجية السابقة أدت إلى تصاعد نفوذ الجماعات الإسلامية السياسية كالأخوان، وبروز جماعات أكثر راديكالية في مصر كحزب التحرير الإسلامى - جماعة صلاح سرية التي أطلق

عليها إعلامياً الفنية العسكرية - وجماعة "المسلمون" - المسماة بالتكفير والهجرة، ثم الجماعة الإسلامية، والجهاد .. إلخ.

٨- أدى الصدام العنيف بين الصفوات الحاكمة في بعض البلدان وبين المعارضة الإسلامية، إلى تزايد معدلات التوتر الاجتماعي، والديني على نحو باتت بعض المجموعات الدينية الأصغر، تشعر بالخطر والتهديد، خاصة بعد لجوء بعض الجماعات الراديكالية إلى العنف ضد المسيحيين، وإلى تفجر نزاعات طائفية واعتداءات على المسيحيين، الأمر الذي أعاد مجدداً الخطاب الفقهي التاريخي حول الأقليات من ناحية، وحول قضايا المواطنة والمساواة لدى القوى الحديثة وشبه العلمانية من ناحية أخرى.

٩- برزت وبقوة ظواهر المد الإسلامي السياسي، والاجتماعي، والثقافي في عقود السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي وإلى الآن، وصحبت معها المطالبات السياسية والضغط من المعارضة الإسلامية المطالبة بتغيير طبيعة للنظم القانونية الحديثة، وشكل النظام السياسي عبر أسلمتهم. إن المطالبات والخطابات الإسلامية السياسية الحاملة لها أدت إلى ازدياد المخاوف المسيحية في بلاد عربية مثل مصر، والسودان، ولبنان - في ظل حرب أهلية ضروس تمت بين طوائفه العديدة -، وبلدان أخرى كالأردن، وفي القدس. إن أوضاع المسيحيين العرب، كانت ولا تزال موضوعاً لحوارات بين صفوف من المثقفين والمتخصصين في لقاءات عديدة، بحثت في طبيعة المخاوف من النواحي الدينية والعقيدية والمذهبية والسياسية، والاجتماعية، والرمزية، وأسبابها وعواملها واتجاهاتها.

١١- إن الجروح البنائية التي تتطوى عليها التركيبة الدينية والمذهبية في المجتمعات العربية، ووهن التجانس الداخلي، أدى إلى احتقانات طائفية، سرعان ما شكلت عاملاً - مع عوامل أخرى - لدفع بعض المسيحيين العرب نحو التكفير في الهجرة إلى الخارج، كما يحدث في لبنان وبين المقدسين .. إلخ.

١٢- من أبرز عوامل إثارة هولجس المسيحيين العرب من الحركة الإسلامية السياسية الراديكالية، وأشباهاها، هو سيطرة خطابات إسلامية سياسية تنطوي على الغلو السياسي، ونبد هندسات الحداثة

السياسية والقانونية والأدبية لصالح خطاب الهوية الديني، شبه المغلق، الذى يدافع عن أصالة متمركزة حول الماضى.

١٣- إن خطاب الهوية الإسلامى أعاد إنتاج الخطابات الدينية الأخرى حول الهويات الدينية والمذهبية، وهذا الخطاب تم ترويجه ولا يزال محملاً بأساطير ومتخيلات ومحمولات تتطوى على تمجيد الذات وتبجيلها. ثمة ما هو أخطر فى هذا النمط من خطابات الهوية وهو مواقف كل خطاب دينى، ومذهبي من الآخرين، أو الأغيار الدينيين، حيث التركيز على إعادة إنتاج منظورات وجملية مواقف كل دين ومذهب عن الآخر. بعض المواقف لا تقتصر فقط على النصوص المقدسة، وإنما تشمل بعض المقولات الفقهية واللاهوتية والفلكلوريات والشعبيات الشائعة كخبرات تاريخية، أو أمثولات شعبية، أو أحاسيس شبه جماعية، وهو ما يكون نمط للتدين الشعبى السائد حول كل دين ومذهب إزاء الآخر.

لاشك أن بنية تصورات كل دين ومذهب عن الآخر، وجملية الخبرات الشعبية، ينطويان على تركيز على التمايزات، وعلى نزعات تقضيلىة وتمجيدية الأمر الذى يوسع الفجوات بين الجمهور المسلم، والمسيحي.

١٤- إن انتقال الجماعات الإسلامية للراديكالية من المجال السياسى إلى المجال الاجتماعى والثقافى، بعد سيطرة الدولة على مصادر إنتاج العنف ذى الوجوه الدينية والطائفية، أثار العديد من المخاوف حول طبيعة أساليب الحياة السائدة، خاصة فى ظل احتكاكات ومؤثرات وعنف طائفى ساد على أسس طائفية، وأسباب اجتماعية - اقتصادية.

إن طغيان الرموز الدينية والطائفية على المجال الاجتماعى، والخلط بين المعايير الدينية والفقهية واللاهوتية، وبين المعايير النقدية، والقيم الجمالية فى الأدب بأجناسه المختلفة، وفنون السينما والمسرح .. الخ. أشاع حالة من الخوف على حريات التعبير والتفكير والإبداع والسلوك الاجتماعى والسياسى، الأمر الذى أدى إلى المساعدة فى تكريس إشاعة ثقافة الخوف، والإضرار.

١٥- إن تعثر استراتيجيات بناء الدولة - الأمة فى غالب الحالات العربية مع ظاهرة توظيف الدين سياسياً، أدى إلى عدم بناء أسس للاندماج القومى راسخة. إن بعض البلدان، هى دولة - أمة

كمصر، ومع ذلك أصاب الوهن والشروخ بنية الإجماع القومي، وأسس الاندماج الداخلى التى تأسست فى مطلع الدولة الحديثة، وحول دستور ١٩٢٣.

إن عدم تجدد الأسس الاندماجية فى إطار تعددى وديموقراطى يكرس مبدأ المواطنة - بدلالاته المعاصرة - أبرز وبوضوح مشاكل جرحت ما بات يسمى بالوحدة الوطنية فى المفهوم المصرى الشائع.

١٦- إن تحولات ما بعد الحرب الباردة، وانهيار العالم ثنائى القطبية، والعولمة والانتقال إلى الشرط ما بعد الحديث، أدى إلى أنماط جديدة من التشظى فى العلاقات الاجتماعية، ورؤى سياسية جديدة، وإلى تفككات داخل بنى المجتمعات، وهويات أكثر تنوعاً حتى داخل ما كان يسمى بالهويات الشمولية ولاسيما فى ظل أفول السرديات الكبرى. إن العولمة وثوراتها الاتصالية، وشبكتها العديدة أعطت فرصاً جديدة للهويات الدينية والمذهبية والعرقية والقومية واللغوية كى تعبر عن ذاتها، وتجد آليات دفاعية من دول كبرى، ومن المجتمع المدنى العلمى تحت التشكيل.

١٧- إن كثافة اللجوء للدين، وأدواره فى العلاقات العولمية، أصبحت جزءاً من اهتمامات السياسة الخارجية للولايات المتحدة والدول الكبرى فى الشمال، التى باتت تعتبر احترام الحريات الدينية أحد معايير تقييم سلوك الدول الأخرى، ومدى احترامها لحقوق الإنسان، بل وعقاب بعض الدول إذا ما انتهكت هذه الحرية سواء سياسياً ودبلوماسياً واقتصادياً. إن خطورة هذا المبدأ الجديد أنه ينتهك مبدأ السيادة، ويعنى تدخلاً فى الشؤون الداخلية للدول الأخرى. إن السياسة الخارجية الأمريكية تعتمد على تقارير لجنة الشؤون الدينية الدولية، وعلى تقارير منظمات غير حكومية كبيت الحرية الأمريكى على سبيل المثال، أدى هذا التحول إلى انعكاسات عديدة على العلاقات بين المسلمين والمسيحيين فى أكثر من بلد عربى. إحساس البعض بأنهم محاصرون داخلياً ومستبعدون من المشاركة السياسية، وشعور البعض الآخر بأنهم محاصرون خارجياً من الولايات المتحدة، وبعض المنظمات الدفاعية وشعور البعض الثالث بأنهم محاصرون على المستويين معاً. إن الضغوط السابقة، ساهمت فى احتقان

العلاقات بين الحين والآخر فى أكثر من بلد عربى بين أبناء الوطن الواحد، والشعب الواحد.

فى إطار المياقات الداخلية والإقليمية والعولمية المتحولة أدى ذلك إلى ما يلى :

١- تزايد المخاوف من أنماط الثقافة الدينية - الفقهية والوعظية - الشائعة، ولا سيما المترتبة على حقوق المسيحيين العرب على وجه الخصوص.

٢- ارتفاع خطاب تقليدى حول نموذج أهل الذمة التاريخى، بكل محمولاته وإيحاءاته وإدراكاته لدى المسيحيين العرب بما يعنى انتقاص من مبدأ المواطنة، والمبادئ الدستورية الحديثة حول المساواة، ودولة القانون .. إلخ. الأمر الذى يعنى الإقصاء، والتهميش للمسيحى العربى فى وطنه.

٣- عزوف بعض المسيحيين العرب عن المشاركة السياسية من خلال الآليات الانتخابية السائدة وقوانينها المعروفة، وانتهاكاتها على اختلافها، بكل انعكاسات ذلك على الاندماج القومى.

يمكن لنا أن نوجز هواجس ومخاوف المسيحيين العرب بأنهم يعانون من غلبة فائض المخاوف وفائض الاستبعاد إذا ساغ التعبيران.

الأول: نقصد به تراكم مجموعة من المشاعر السلبية والمخاوف شبه الجماعية لدى المسيحيين إزاء الأغلبية الدينية، وتطور المشاعر حول أشكال حقيقية أو متخيلة أو هاجسية من التحيز الدينى أو الانتهاك المنظم أو العرضى لحقوقهم فى الحريات العقيدية وممارسة الشعائر والطقوس الدينية أو حقوق أخرى مثل: التعليم، أو المشاركة السياسية والاجتماعية فى البلاد.

الثانى: ونقصد به تراكم تاريخ من السياسات الاستبعادية للمسيحيين من العمل السياسى، والاقتصار على بعض ممثلهم تختارهم الدولة ويكون تمثيلهم شكليا لا تأثير له فى عملية صنع القرار السياسى. هذا الموروث الاستبعادى شكل ذهنية غالب الصفوة والجماهير، والبيروقراطية وذاكرة المؤسسات، الأمر الذى يجعل ذلك عائقاً أمام عمليات التكيف مع ضرورات بناء المواطنة والمشاركة السياسية على أسس وأفكار جديدة، ومثال ذلك الأبرز، السودان.

الثالث: إن الخطاب الدينى التقليدى والممارسات الدينية والسلوكيات الاجتماعية الحاملة لآثار التزمّت والتعصب تؤدى إلى إثارة مخاوف أساسية من التأثير السلبى للتطرف والتعصب على حقوق المسيحيين العرب.

الرابع: إن الثقافة الدينية المتشددة والمتزمّة لا تؤصل أو تدعم ضمانات لحقوق غير المسلمين إلا فى إطار تقليدى، لا على أسس المساواة والمواطنة ودولة القانون الحديث.

الخامس: إن بعض الاجتهادات حول نسخ عقد الذمة فى إطار الدولة الحديثة، وحول حرية العقيدة لا تزال تدور فى إطار صيغة متقفّة محدودة العدد فى غالب البلدان العربية، ولم تجد رواجاً وشيوعاً.

السادس: إن ضمانات الاندماج القومى المتجدد لا تؤسس إلا على قواعد المواطنة الكاملة فى إطار دولة القانون، وثمة اجتهادات جديدة قام بها بعض الفقهاء، ما يضيفى شرعية على مبدأ المواطنة والمساواة، ويمكن فى ظل حوارات جادة تطوير هذا الاتجاه.

الباب الرابع

نحو إحياء وإصلاح علوم الدين

"الحق مطلوب لذاته، وكل مطلوب لذاته فليس يعنى طالبه غير وجوده، ووجود الحق صعب، والطريق إليه وعر، والحقائق منغمسة في الشبهات وحسن الظن بالعلماء في طباع جميع الناس" (*)

"الحسن بن الحسن بن الهيثم"

(*) الحسن بن الهيثم: الفسكوك على بطليموس. تحقيق: ع. الجعيد صبره، د. لييل الشريهي، دار الكتب ١٩٧١ من ص ٣-٥، وورد في محمد سيلا، وعبد السلام بلعيد العالي، (إعداد وترجمة)، المعرفة العلمية، دار تويقال، لدار البيضاء، الطبعة الثانية، من ١٩٩٦، ٦٥.

"وما عصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى عملهم من التقصير والخلل.
ولو كان ذلك كذلك لما اختلف العلماء في شيء من العلوم، ولا تفرقت
آراؤهم في شيء من حقائق الأمور، والوجود بخلاف ذلك".^(*)

الحسن بن الهيثم

(*) الحسن بن الهيثم: الشكوك على بطليموس. تحقيق: ع. الحميد صبره، د. نبيل
الشيهاجي، دار الكتب ١٩٧١ ص ٣-٥، وورد ذكره في محمد سيلا، وعبد السلام
بنعبد العالي، (إعداد وترجمة)، المعرفة العلمية، دار تويقال، الدار البيضاء، الطبعة الثانية،
ص ٦٥.

تختلف أى مؤسسة عن المناقشة فى أنها تتطلب دوما قيوداً إضافية على المنطوقات لتصبح مقبولة ضمن إطارها. وتقوم هذه القيود (الكوابح) بوظيفة مصفاة للإمكانات الخطابية ، وتعطل الارتباطات المحتملة فى شبكات الاتصال فثمة أشياء لا يجب أن تقال وكذلك فإنها تمنح امتيازاً لأنواع معينة من المنطوقات (ولنوع واحد أحياناً) تميز سيادتها نوع خطاب المؤسسة معنية: ثمة أشياء يجب أن تقال، وثمة طرق لقولها. ومن هنا: الصلوات فى الكنيسة، والإشارات فى المدرسة، والحكاية فى الأسرة، والأسئلة فى الفلسفة، والأدائية فى الأعمال التجارية والبقراطية Bureaucratization هى الحد النهائى لهذا الميل^(*).

جان فرانسوا ليوتار

(*) جان فرانسوا ليوتار، الوضع مابعد الحدائى، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات للقاهرة، للطبعة العربية الأولى، ١٩٩٤ ص ٣٩.

أُقيمت الممارسات الخطابية صيغاً لصناعة الخطابات بلا قيد ولا شرط.
إنها تتجسد في مجموعات تقنية، في مؤسسات، في ترسيمات
للسلوك، في نماذج من البث والانتشار ، وفي أشكال بيداغوجية
وتحافظ عليها في نفس الوقت".^(*)

ميشيل فوكو

(*) ميشيل فوكو: دروس ميشيل فوكو، المرجع سابق الذكر، ص ٨.

"عند الإنسان الديني: الأساسى يسبق الوجود". (*)

ميرسيا إيليا

(*) لنظير ميرسيا إيليا، ملامح من الأسطورة، ترجمة جسيب كاسوحة، ص ١١٣،
وانظر تعريف المترجم للإنسان الديني L'. homo religious أى الإنسان ككائن يحيا
حياة دينية.

مدخل:

إن نظرة الباحث على تاريخ دعوات، ومبادرات الإصلاح، والتجديد في النظر الديني عموماً، والفقه الإسلامي على وجه الخصوص، تشير إلى أنها جاءت جزءاً من أسئلة الحداثة الغربية، بل وانعكاساً في بعض جوانبها للهندسات القانونية والسياسية والتعليمية التي تم استعارتها من الأطر المرجعية الفلسفية والتنظيمية وأنماط الحياة الغربية، والنظريات التي تأسست عليها مفاهيم ومبادئ وأنماط القوانين الحديثة التي دارت حول الرأسمالية، والدولة - الأمة، أي الدولة القومية. أدت الحداثة السياسية والقانونية إلى خلق تحديات للمؤسسة الدينية الأزهرية وجماعات علماء الدين على اختلاف مذاهبهم داخلها - وخارجها في بعض الحالات - بما طرحته من مفاهيم قانونية، تعتمد على منظومات نظرية، واصطلاحية ومناهج في تأصيل النظم القانونية وتقسيماتها إلى قانون عام وخاص، وفي فلسفة القانون، وتحليل نظريات القاعدة القانونية، والحق، وفي القانون الدستوري، ونظريات الدولة، والنظم السياسية، والقضائية، والالتزامات والقانون الجنائي، والإجراءات الجنائية، والإثبات المدني والجنائي، والقانون الدولي العام، والخاص، ونظريات عقد الملكية، ونظريات تفسير النصوص القانونية في كل فرع من فروع المعرفة القانونية الوضعية المعاصرة. أسوق هذه الفروع من العلم القانوني بلا ترتيب، وتمثيلاً لا حصراً، في مجال وصف تعقيدات النظم القانونية المعاصرة، مقارنة بالثقافة القانونية التقليدية. ثمة تحد كبير على الفقه والمؤسسة الدينية الرسمية فرضته الحضارات القانونية كما يشاع في تقسيمات ونظريات القانون المقارن، أو بتعبير أكثر دقة صلاحية الثقافة القانونية الوضعية الحديثة والمعاصرة، بكل شبكاتها وآلياتها وتعقيداتها النظرية، وأساليب البرهنة، والمنطق القانوني الحديث، والعلاقة بين الدين والأخلاق والقواعد القانونية التي قد تستمد منهما، أي بين الديني والأخلاقي والقانوني والوضعي، ومدى التداخل أو الانفصال بين هذه الدوائر ومحمولاتها الرمزية والقيمية والأسس التي تنهض

عليها. وهذا العالم المتشابك من النظريات والاصطلاحات والمنطق الذي تتأسس عليه، ارتبط بعمليات تأسيس الدولة القومية الحديثة في مصر، أيًا كانت ابتساراتها وعمليات تهجين الحداثة مع الموروث القانوني التقليدي الذي كان سائداً آنذاك، من هنا شكلت الهندسة القانونية الحديثة المدخل لبناء الدولة - الأمة، والأهم ارتباطها بإنتاج أطر ونظم المؤسسات الحديثة، بل وعبرها ثم استمدوا بعض القيم الحداثية فضلاً عن كونها شكلت نظرة على الواقع الموضوعي المصري، وللعالم، تختلف عن المنظور التقليدي، أو المستمد من الثقافة القانونية التقليدية، والدينية التي كان يعاد إنتاجها في ظل تقاليد راکدة تغتفر عموماً إلى نزعة اجتهادية، أو تجديدية في الفقه، لصالح غلبة من التقليد، والشروح على المتون والحواشي القديمة التي تمتد إلى قرون عديدة. من هنا كانت صدمة الحداثة القانونية كما بدت مبكراً في محاكمات سليمان الحلبي ولاسيما في بعدها الإجرائي، وكجزء من الضمانات القانونية للمحاكمات الجنائية، التي كانت مثار دهشة من الجبرتي، وذلك لاختلافها عن التقاليد والأعراف القانونية والقضائية السائدة آنذاك. مع مشروع الدولة المصرية الحديثة الذي قاده محمد علي باشا واستكمل بعض مكوناته إسماعيل باشا، ظهرت الحاجة الموضوعية - إذا جاز التعبير - لإحداث تعديلات في البنية القانونية التقليدية، حتى يمكن تطوير بني الدولة وهيكلها، من هنا أدخلت بعض التعديلات على بعض القواعد القانونية السائدة ولاسيما الجزائية في جرائم المارقة، التي استبدلت فيها العقوبة الحدية بالنفي إلى فيز أوغلي بالسودان، ثم إدخال جريمة الاتفاق الجنائي إلى القواعد الجنائية والعقابية. كان تطور النظم القانونية بعدئذ مع الخديو إسماعيل، كجزء من عملية اندماج مصر، وهيكلها إلى بنية الاقتصاد الرأسمالي العالمي. كانت الحداثة القانونية - التي تم استعارتها من النظم القانونية الأوروبية الوضعية مع نوبار باشا - والتي صاغها مانوري المحامي الإيطالي بالإسكندرية - آنذاك جزءاً من تصور تحديثي لمصر، كي تكون قطعة من أوروبا، بحسب تعبير الخديو إسماعيل، وجزءاً من رغبته وطموحاته الشخصية. من الملاحظ أن استمداد ونقل الأنظمة القانونية اللاتينية - الإيطالية والفرنسية... إلخ - أصبحت إحدى استراتيجيات محاولة تحديث المجتمع والدولة في مصر، وهذا ما فتح الباب أمام فجوة

بين الثقافة القانونية التقليدية السائدة، وتلك التى تم استمدادها من المرجعيات الأوروبية. إن بروز حالة الدهشة مع بدايات مشروع الدولة الحديثة تحول إلى صدمة ثقافية - إذا ساغ هذا الوصف - للعقل الشرعى أو الأصولى الذى كان سائداً آنذاك، وبرزت أسئلة التجديد فى الفكر الدينى - فيما بعد - وفرضت عليه تحديات فى المفاهيم واللغة الاصطلاحية، وأساليب تحليل الوقائع وتأسيسها، وإسنادها إلى الأصول وأعمال الحكم الملازم عليها. إن منطق القانون الحديث وأساسياته وقواعده وسماته، ولّد وأنجبت استجابات من داخل المؤسسة الدينية الرسمية، ومن خارجها، سيما بعد أن كشف للجمود وتدهور الأداء التطبيقي، والإنتاج الفقهي عن تدهور غالب وعن بعض حالات الرفض والتمرد على أساليب الحفظ، والعننة، وغياب للعقل الاجتهادى، والناقد الذى يعيد النظر نقدياً وتقويمياً فى إنتاج المؤسسة وعلمائها وأدوارها، ومدى قدرتها على مواكبة الأسئلة المتغيرة التى تطرحها تحولات الواقع المصرى، والعالمي على المصريين عموماً. إن تمزقات الهوية، وشرورها، كانت جزءاً من نتائج صدمات الغرب الاستعماري، أو الثقافي - ومحاولاته القيمية - ونظرته للإنسان والحياة والكون والوجود والعدم... إلخ.

كانت أسئلة الهوية، جزءاً من سجلات العقل الفقهي والوعظي والإفتائي - بل والسياسي - الإسلامي، ولا تزال تسيطر على النزعة الدفاعية، والتبجيلية التى يتدثر بها غالب الخطاب الصادر عن المؤسسة والسلطة الدينية الرسمية، بل حتى على معارضيتها، ومن هم خارجها. إن الإنتاج الوعظي والإفتائي الدفاعي والسجالي والتقريضي للذات والقذحي إزاء الآخرين، لا يزال ذا غلبة، ويشكل عائقاً دون طرح مشكلات الفكر الدينى بأنماطه المختلفة، والتعليم الدينى والعقبات البنائية والمفهومية إزاء الإصلاح المؤسسي والتعليمي، وتجديد الفكر الدينى المصرى عموماً والإسلامي على وجه التحديد. إن أحد أبرز إعاقات التجديد تتمثل فى تصور بعض رجال المؤسسة الرسمية، إن الإصلاح يعنى الحصول على المزيد من السلطات، والصلاحيات للمؤسسة مالياً، وإعلامياً، وتشريعياً، ومن ثم سياسياً فى واقع الأمر. إن الخطاب حول الإمكانيات والصلاحيات، هو معنى نحو إعادة إنتاج للسلطة الدينية،

تحت دعاوى الإصلاح، ومواجهة التطرف الدينى، لا النظر فى المناهج التى تسيطر على العمليات التعليمية، ولا على الخطاب الدينى وبنيتة ومنطقه الداخلى، إن الحاجة الموضوعية - بل الضرورة الملحة - للإصلاح التعليمى، والاجتهاد الدينى، ليست وليدة ما حدث فى ١١ سبتمبر ٢٠٠١ فى نيويورك وواشنطن، ولا الخطاب الأمريكى حول الإصلاح الدينى والديمقراطى، ولا غزو واحتلال العراق وسقوط ديكتاتورية صدام حسين، وأسئلة انهيار الدولة العراقية، وإنما حاجة قديمة، ووراؤها تاريخها الإصلاحى الخاص، بل والتجديدى فى الفكر الدينى أيضاً. إن تحولات واختلالات وأزمات المؤسسة الدينية الرسمية فى مصر خلال عقود عديدة مضت، ناجمة عن فرض بعض النصوص الفقهية القديمة على الرغم من أنه تم تجاوزها سواء على مستوى الإنتاج الفقهى، والاجتهادى، من ناحية أو هيمنة بعض الأفكار والنظريات العلمية التى ثبت بطلانها وأنها لا تعدو أن تكون سوى أساطير شاعت آنذاك، ومع ذلك لا تزال تدرس للطلاب فى التعليم الأزهرى. إن التعليم الدينى يحتاج إلى مراجعات أساسية لهذا النمط من النصوص وضرورة تجديد مناهج التعليم الدينى والانتقال من منطق الحفظ والتكرار إلى المنطق التحليلى والموسىولوجى والنقدى للموروث الفقهى، الذى أنتج فى تاريخ الفقه الإسلامى ومدارسه المتعددة.

نحاول فى هذا الباب دراسة تحولات المؤسسة الدينية الرسمية واختيار مثال على بعض ما يدرس فى التعليم الأزهرى، ويحتاج إلى تغيير.

الفصل الأول

الحاجة لإصلاح وإحياء علوم الدين^(*)

(*) تعبير إحياء علوم الدين هو للإمام الغزالي وكتابه الذائق الصيت.

تكشف النظرات العُجلى للحياة اليومية، وأنماط المعاش والتدين والخطاب السياسي والديني والثقافي، والتعليمي حول هاتيك المدارات - على تداخلاتها وانفصالاتها، وتشوشاتها- عن ازدواجيات وتناقضات وجروح ذات طبيعة تساقط الطبيعة الفلوسفية، بما تطرحه من آلام ومعاناة جماعية لغالبية الناس - أياً كانت دياناتهم أو معتقداتهم- بين الرغبة الجمعية في التوازن النفسي حول القواعد المعيارية لصحيح التدين، وبين أنماط حياة - لأسباب بالغة التعقيد والتركيب ليس هنا موضع تحديدها- زاخرة بتناقضات وإشكاليات لا تستعيد هذا المثال المعياري في قيمه وأساقه وصراطه المستقيم، سيما في ظل تحديات هيكلية عاتية ما إن نستوعب بعض أبعادها -لا كلها- في الوعي الجماعي للنخبة المثقفة -والسياسية- حتى تدهمنا متغيرات جديدة. ويبدو كأننا نترجع القهقري وبوتائر سريعة، وعلى نحو غير مُدرك ومألوف كما كان الشأن في مطالع خطابات الاستجابة والوعي بالتحدي الناتج عن ظاهرة الاستعمار الغربي لبلادنا.

إن اتساع الهوة بين أنماط الحياة المعاشة، وبين أنماط التفكير الديني -وغيره- وبين التحولات العولمية الضارية، يلقي بأعباء وهموم وإشكاليات -إن لم يخلق ألماً وأحزاناً- تنقل الوعي الشخصي والجماعي للنخب المثقفة، وبعض الساعين لمحاولة حل للتناقضات الحديثة في علاقات الدين وأنماط التفكير الديني السائدة على اختلافها، وتحولات الحياة داخلنا وحولنا وفي عالمنا كله.

وتشير المشاهد الراهنة للخطابات الدينية والسياسية إلى أزمة حادة، واحتقانات عديدة سواء على صعيد الاندماج القومي، أو الإصلاح الاجتماعي والسياسي عموماً. ثمة نزعة محافظة وتقليدية تحاول استعادة نماذج فقهية سلفية في حرفيتها وتمايمتها، ولا يكاد الأمر يقتصر فقط على محاولات الاحتذاء والتمثل النصوصي لمرجعيات فقهية قديمة - كانت في آرائها المطروحة لحل عوائق الحياة آنذاك بمثابة استجابة

لمشاكل وظواهر وأسئلة طرحها عصرها ومجايلوها- وإنما بعض ما يطرح على الناس بوصفه تماهيا مع الإسلام الصحيح، جاء معيدا لإنتاج لغة تقليدية -ومن ثم وعيا موازيا لها- وأمثلة ومعابير وأغذية ومهن وحرفاً ومنتجات اندثرت، ولم تعد جزءاً من مفردات الحياة المعاشة في عصرنا.

قلنا أن محض نظرة عابرة على مشهد إنتاج الكتابة والخطابات - وإنتاج النصوص حول الدين الإسلامي - والمسيحي أيضاً في مصر -، سوف تولد انطباعاً فورياً بأن هناك أزمة، وحاجة ضرورية لدرس وفحص وتحليل أسباب وعوامل تشكل هذه الأزمة الممتدة منذ عقود. ثمة صعود لمنطقة الطقوسية والتشدد في ظل شيوع لغة نمطية في صياغة الخطابات المكتوبة أو الشفاهية، تميل إلى الإنشائية والصياغات النمطية التي كانت شائعة في متون وشروح كتب الوعظ والإنشاء القديمة، وتنتمي -في بعضها إلى عصور المتأخرين سواء في علوم وأصول الدين- على اختلافها. لا مراء أن هذا المنحى الكتابي والقولي حول المعرفة والوعي بالفقه وأصوله والفكر الديني عموماً، هي معرفة هدفها الحفظ والاستعادة والتكرار، مما يولد النمطية، وضعف التجربة الروحية العميقة، وروح التفقه الرصين، وإضعاف إن لم يكن الوجل من النزعة الاجتهادية^(١) التي تروم إيجاد الحلول للمشكلات الصعبة التي تواجه الشخص المتدين في علاقته بظواهر وتجارب وإداعات ونظم وقواعد ورؤى وتحديات تأتي في الغالب من ثقافات، ومرجعيات مغايرة. إلا أن المطروح في ساحة إنتاج الأفكار يتمثل في خطابات دينية ووعظية تنتمي إلى مرجعيات تمحورت اجتهاداتها حول مراحل تاريخية محددة، خاصة تلك

(١) انظر في عرض موجز لتاريخ وتقاليد الاجتهاد مؤلف د. عبد الرحمن العدوي "الفقه الاجتهادي وأتمته الأعلام" للقاهرة، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى ١٩٩٦. وانظر في الأصول الفقهية والحاجة للاجتهاد، د. حسن الترابي "تجديد أصول الفقه الإسلامي" الخرطوم، مكتبة دار الفكر، ودار الجيل بيروت الطبعة الأولى ١٩٨٠، وهو ما يشكل جزءاً من تنظيراته للفقهية، ومحاولاته في تجديد مناهج التفكير الديني والفقه السائدة داخل الجماعات الإسلامية السياسية، وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين، بهدف صياغة أطر فكرية سياسية إخوانية موازية لأهمية الإخوان، وتنظيمها الدولي.

التي تدور حول شروح تابعي التابعين من المدارس الفقهية السنية تحديداً، وفقه الجمهور السني.

المشهد الكلي لإنتاج الخطابات حول الفكر الديني - الفقه الإسلامي عموماً- يكشف عن عدة ظواهر نرصدها تمثيلاً لا حصراً فيما يلي:

١- الخطاب الإسلامي السياسي الذي تطرحه الجماعات السياسية الإسلامية في مصر، كجماعة الإخوان المسلمين، والمنظمات الراديكالية، كالجماعة الإسلامية، والجهاد- وقبلهم كثير كجماعة "المسلمون"، و"التحرير الإسلامي" -أي جماعة الفنية العسكرية- و"الناجون من النار"، و"السماوية"، و"الفرماوية"، و"الشوقيون" .. الخ - تغلب عليه التوظيفات السياسية للفقه الديني. وبعضها ينزع صوب جحد شرعية الدولة والنظام السياسي المصري، فضلاً عن استخدام استراتيجيات يوظف فيها العنف إزاء رموزها أو ما يمس استقرارها وصورتها ومكانتها وهيبتها. طيلة عقود عديدة كان الصراع العنيف مع الحكومات المتعاقبة، وأجهزتها هو السمة الغالبة، حتى لحظة الانخفاض النسبي في معدلات العنف التي تحقق خلال السنوات الأخيرة من تسعينيات القرن المنصرم، وشابقتها بعض الحوادث الكبرى الدامية كانت زروتها ما قام به تنظيم القاعدة - ومخالفوه من تنظيم الجهاد المصري بقيادة أيمن الظواهري - في ١١ سبتمبر ٢٠٠١. ومس رموز القوة العولمية الأمريكية. إذن وجيز هذا المشهد أنماط عنيفة حركياً، ثم أنماط من العنف الخطابي -إذا جاز هذا التعبير- أو عنف لغوي، ورمزي في الإنتاج الخطابي أو النصي لاعتبارات عدة:

أ- إننا إزاء إنتاج لخطاب -أو لخطابات- يتداخل فيها الأيديولوجي والسياسي، والفقه في تناصات- أو تضمينات- هدفها التسيويع الشرعي أو الفقهي لأطروحات هذه الجماعة أو تلك على الاختلاف والتمايز أو التداخل وبعض التشابه في أيديولوجياتهم، الساعية إلى رفض جذري لأيديولوجية وسياسات ومرجعيات الدولة المصرية الحديثة. ولا شك أن التناقض والنزعة الراديكالية تدفع إلى نمط من العنف باللغة وعليها وبها إزاء خطاب الدولة السياسي، والخطابات السياسية الأخرى كنفائض.

ب- الخطابات السياسية الدينية السائدة تنزع إلى التمايز عن الجماعات التاريخية كالإخوان المسلمين، والمؤسسة الأصولية الأزهرية الرسمية، وجماعات الدعوة والإحسان، كبعض الجمعيات الدينية الأهلية، فضلا عن الحركة الصوفية^(٢). هذه النزعة للتمايز تدفع إلى صناعة الحدود الفارقة عن الخطابات الفقهية، أو الأيديولوجية الأخرى، وتميل إلى التشدد، بهدف بناء "شرعية" داخل خرائط إنتاج الخطابات والأيديولوجيات والجماعات السياسية الإسلامية.

ج- الإنتاج الفقهي ومرجعياته -المذهبية- وسنده ورموزه وصياغته وشروحه.. الخ- يولد داخل إطار حركات سرية سواء في عمليات التجنيد أو التكوين والتنظيم والخلايا، ومن ثم تنعكس هذه الطبيعة على الإنتاج، أو قلل إعادة إنتاج وتركيب بعض الآراء والمثون أو الشروح وشروح الشروح عليها في نص ينتج في أطر السرية الفكرية والنفسية والاجتماعية، وبعيدا عن بيئة مفتوحة تطرح فيها الآراء وتتداول حيث الاحتكام إلى معايير أصول الفقه والحديث والتاريخ.. الخ، للوصول إلى أصوب الآراء الفقهية أو حتى العقلانية فيما يطرح من أفكار ورؤى واجتهادات أو تقليد.. الخ. على حين أن البيئة السرية تفرض حصارات وضغوطا على إنتاج النص، وداخله، ناهيك عن ترويجه أو تداوله بهدف تكوين الأعضاء، أو التبرير لبعض أنماط السلوك الحركي العنيف للأعضاء، كالقيام بعمليات ذات طبيعة عسكرية هدفها الاغتيال أو القتل أو تفجير أهداف ثابتة أو متحركة. أنماط عنفية لا يقدم عليها العضو في جماعة دينية إلا إذا وجد أنماطا من الآراء الفقهية والفتاوى تجعل من إقدام العضو على عمل دموي خطير، يبدو مدركا وكأنه لا يخالف قواعد الشريعة، والإيمان.. الخ. هذا النمط من النصوص الفقهية أو الإفتائية، غالبا ما يرجع إلى بعض المرجعيات والشروح الفقهية في بعض المذاهب

(٢) ثمة ملاحظات في السنوات الأخيرة على تزايد في الاهتمامات السياسية للحركة الصوفية فضلا عن للتداخل بين خطابي "الإخوان المسلمون" والجمعية الشرعية، من ناحية أخرى راجع في ذلك نبيل عبد الفتاح (رئيس تحرير) وآخرون "الحالة الدينية في مصر" تقرير ١٩٩٥، ١٩٩٦ للنشر مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة ١٩٩٦، ١٩٩٧.

الفقهية الإسلامية، وصياغتها اللغوية سوف تصطنع استراتيجية لغوية وإفتائية ترمي إلى تحقيق هذا المقصد السياسي الراديكالي البالغ العنف.

د- الأنماط الخطابية والافتائية السياسية الطابع، تميل إلى النزعة الحدية الصارمة التي تنزع إلى تحويل الخلاف السياسي أو الفقهي أو الاجتماعي إلى المجال العقيدي حتى يسهل إنزال الأحكام التي تؤثم السلوك للمخالف بوصفه خروجاً عن شرع الله، أو عن ملة الإسلام والمسلمين - والعياذ بالله- حتى يمكن القول إنه كافر كفراً بواحاً، أو غير بواح، بكسل مترتبات ذلك، كما حدث في حالات اغتيال عديدة. هذه الاستراتيجية الإفتائية تحقق هذا الهدف، وهو خلق فجوة بين هذا الشخص أو الفكرة، وبين غالبية المؤمنين، مما يسهل إنزال الهزيمة به أو بها، في مجتمع مصري يشكل الدين مكوناً رئيساً في ثقافته وقيمه.

هـ- العنف اللغوي والمعياري - أي توظيف المعايير الأكثر حدية- في الحكم على المخالفين في الرأي، يلعب وظيفة نفسية وسوسيولوجية تتمثل، الأولى: في إضفاء الإحساس بالقوة المعنوية، والانتصار القدام، وثانيها: لأنها جماعات "كادر" أي قليلة العدد، وترمي إلى تغيير جذري للدولة وشكل النظام السياسي والنخبة، والنظام الاجتماعي، وأنماط الحياة والمعاش والزي والأكل.. الخ، فهي تسعى إلى توليد دعم نفسي واسع لكوادرها في المسجون والمعتقلات، وفي الأطر السرية وأجواء المطاردات الأمنية.

هذه الأنماط من العنف الخطابي واللغوي واللفظي في المشافهة والألفاظ والعلاقات والعلامات والدلالات وتوزيعاتها داخل الخطاب والمعايير، خلقت شروطاً على عملية إنتاج الخطابات الفقهية الأخرى - حول الدين وهذا أنق- سواء السياسية أو غيرها. من هذه الشروط خلق حالة تحدّ، بل ومناقضة في سوق إنتاج الخطابات السياسية الأخرى أو الفقهية حول الدين، من مؤسسات أخرى. للأسف أثرت هذه الأنماط على اختلافها على عمليات إنتاج الخطابات الفقهية والتفسيرية^(٣) والوعظية

(٣) انظر في نشأة التفسير وتطوره، ومذاهبه المختلفة وأهم وأشهر المفسرين وتبلياً لأهم كتب التفسير في المرجع الهام للمرحوم الشيخ محمد حسين الذهبي "التفسير والمفسرون" القاهرة، للنشر مكتبة وهبة، الأجزاء ١، ٢، ٣، للطبعة السادسة، ١٩٩٥.

الأخرى، بل وأثرت على حضور التيار الاعتدالي، أو المسعى إلى التجديد أو الإصلاح والاجتهاد الديني -خذ ما شئت من اصطلاحات على الرغم من الاختلافات بينهم- سواء في عمليات إنتاجه، أو ترويجه، أو تدريسه في المؤسسات التعليمية المدنية أو الدينية، أو في الصحف، ووسائل الإعلام المرئية والمسموعة المصرية أو الفضائية التي تبثها نظم عربية ميسورة أو معسورة. فكان الحضور الشاحب لهذا التيار الإصلاحى أو التجديدي، لصالح نمط آخر للخطاب الوعظي التقليدي الذي ساد وشاع وسيطر.

٢- الخطاب الفقهي والوعظي والإفتائي التقليدي الاتباعي (والأكثر دقة القول إننا إزاء خطابات فقهية ووعظية وإفتائية ينطبق عليها صفتا التقليدية والاتباعية ولا نقصد بها لا الإدانة السلبية أو أحكام القيمة الأخلاقية). التقليدية كصفة مرجعها أن هذه الأنماط هي شروح على شروح على شروح، بعضها يحاول صوغها بلغة محدثة، وكثرة كثرة نازعة إلى إعادة إنتاج الصياغة والبلاغة القديمة لعصور تابعي التابعين بغير تسلسل، حيث الإنشائية والإطناب والسجع والمقابلات والميل لغريب اللفظ، والاستشهاد بأمثلة في البيوع، والمعاملات، والمهور، والزروع، والأكل والشرب.. الخ، كانت جزءا من عصورها الماضية، وولت معها. ومن ضمن هذا النمط في التعليم الديني الكتاب الذي نقدمه بين يدي القارئ الكريم مثالا بارزا على محاولة إنتاج هذه العقلية، لأنه جزء من مقررات التعليم في المرحلة الثانوية الأزهرية وهو ما سوف نعود إليه فيما بعد. بنظرة على منتجي الأنماط السابقة من الخطاب سوف نجد أنهم ينتمون إلى بعض المؤسسات الدينية الرسمية، والتعليم الأزهرى العام الجامعي والجمعيات الدينية الأهلية، ومنهم أساتذة ومدرسون للعلوم الدينية كأصول الفقه والحديث والتفسير والسير والتاريخ الإسلامى والأديان المقارنة في بعض الكليات والمعاهد الدينية الأزهرية، وبعض ثان من رجال الدعوة وأئمة المساجد تابعون لوزارة الأوقاف، وبعض ثالث من أئمة المساجد الأهلية، والبعض الرابع من الوعاظ والدعاة من غير خريجي جامعة الأزهر، بل بعضهم متخصص في علوم طبيعية، أو إنسانية، غير أنهم اكتسبوا شهرة وذبوعا من الخطب الدعوية التي يقومون بإلقائها أثناء صلاة الجمعة، أو في دروس يلقونها في بعض

المساجد الكبرى.. الخ. وهناك أيضا القائلون بالفتوى، سواء من الأزهر، أو دار الإفتاء، أو رجال الأزهر ودعائه عموماً.. هذه المجموعات المختلفة من القائمين بتدريس العلوم الدينية، ومن الوعاظ والمتطوعين بالوعظ من خارج إدارة الأزهر ووزارة الأوقاف، والقائمين بالإفتاء -ولا سيما الإفتاء الإعلامي المرئي أو المسموع أو المكتوب في الصحف والمجلات- تأثرت كثيراً بعدد من المتغيرات أثرت على إنتاجها الخطابي -الفقهي- التدريسي، والوعظي، والإفتائي. هذا الإنتاج كان ينزع حتى عقد السبعينات من القرن العشرين الذي انصرم، إلى مواكبة التحولات الاجتماعية والسياسية سواء في محاوره الخطاب لها تأييداً أو تحفظاً أو حتى معارضة، أو في أنساق اللغة والألفاظ والعلاقات والدلالات، التي اتخذت نمطاً محدثاً يساوق في بعضها ويجاري في بعضها الآخر، ما حدث من تطور وتجديد واستحداث في لغة إنتاج الخطابات والنصوص السائدة في مجالات أخرى عديدة سياسية وثقافية وصحفية وإعلامية وقانونية وسوسيولوجية ونفسية، بل ومن أساليب في التأثير النفسي والبلاغي والبرهنة والمحااجة والنقض لإزاء آراء وخطابات أخرى سواء كانت دينية أو مدنية. ثمة متغيرات أثرت في هذه الأنماط من الخطابات، وحولت غالبها صوب الإحساس بضرورة تغيير لهجة وإيقاع ومرمى الخطاب نحو مزيد من التنافس مع الخطاب السياسي- الديني للجماعات الإسلامية الراديكالية، والتي مثلت تهديداً لمكانة الخطابات السالفة. يمكن إيجاز هذه المتغيرات فيما يلي:

أ- مثلت هزيمة يونيو ١٩٦٧ انكساراً حاداً في الوعي الجماعي، وخلقت أنماطاً إدراكية للتدين لدى البعض تنزع نحو الطقوسية والشكلاية والنزعة نحو الانخلاع عن واقع سياسي-اجتماعي أدى إلى هزيمة كبرى. بعض هذه الفئات لجأ إلى التصوف- بأوصافه السائدة مصرياً-، وآخرون لجأوا إلى الطقوس في الشكل والزي بعيداً عن سطوة الآلة الأمنية- السياسية الباطشة. حتى لا يدرج ضمن جماعة الإخوان التي كانت في السجون الناصرية، وثمة قسمة تصوفية-درويشية في هذا المشهد خلقت من داخله مع غيرها من قسّمات طلباً اجتماعياً فعالاً على نمط من الوعظ والإفتاء والفقّه المواكب لهذا الطلب الاجتماعي والحالة النفسية- الاجتماعية- السلوكية، التي حملتها الهزيمة معها من جروح

وآلام وأحزان عميقة ودامية، ومن ثم كونت بعض الاستجابات تحولات في الخطابات الفقهية والوعظية والإفتائية السائدة، كيما نلبي هذه الاحتسياجات جميعا. وسوف نجد فيما بعد أن خطاب جماعة "المسلمون" بقيادة شكري مصطفى، الذي اتسم بالحذية والتشدد والجزرية واللغة التقليدية، والاتباعية، كانت أولى بوارده في المرحلة التي تزامنت مع بوارد أزمة يونيو ١٩٦٧ مع إسرائيل ثم الهزيمة، وشيوع بدايات إنتاج هذا الخطاب الفقهي المتشدد داخل السجون، على الرغم من انتمائه إلى النمط الأول، وما يهمن أن نمط أنتج في إطار هزيمة يونيو.

ب- هجرة بعض أساتذة الأصول، والتفسير والحديث، والأديان المقارنة، والتاريخ الإسلامي وعلوم الدين عموما، فضلا عن أعداد كبيرة من الدعاة إلى بلدان الخليج والسعودية وباكستان، وبعض البلدان الآسيوية والأفريقية.. الخ، في مهام وعظ وإرشاد وتعليم ديني بدعم من منظمات إسلامية تمولها الدول العربية البترولية. وقد أثر الفقه والتفسيرات والمؤسسات الدينية الرسمية المحافظة والتقليدية والمتشددة في هذه البلدان على إنتاج بعض الخطابات المصرية الوعظية والفقهية والإفتائية في ضوء إنتاج هذه المؤسسات سواء كمدخل للالتحاق بها، أو للاستمرار، أو للتعليم وأداء العمل المنوط بها^(٤). ولا شك أن هذا الجانب العملي ساهم في صياغة حقل الإنتاج الفقهي والوعظي والإفتائي المصري، ودخلت فتاوى كبار رجال الدين -المساندین- للأسر الحاكمة في هذه المنطقة من العالم جزءا من هذا العالم الفكري التقليدي ومرجعياته وشروحه وتقاليده وقسمه.. الخ. وساند ودعم ما سبق نشر وتوزيع كتابات رموز المؤسسة الدينية الرسمية في إقليم النفط على نطاق واسع، وبأثمان زهيدة جدا، أو توزيعها مجانا أو بأثمان زهيدة في مصر، بل بعضها كان ينشر في الصحف المصرية على اختلافها، مع قراء للقرآن الكريم توزع أشرطتهم مجانا كي تنافس كبار مقرئي القرآن المصريين ذوي السمعة والصيت الذائع في حلوة الصوت ودقة النطق، وفن التلاوة العذب. أثر هذا المتغير كثيرا على المؤسسات الدينية المصرية الرسمية والأهلية، فضلا

(٤) يلاحظ هنا نزوع بعض هذه البلدان ومؤسساتها التعليمية إلى اعتبار أن مادة العقيدة ودروسها، هو أمر من اختصاص أبنائها من رجال الدين المحافظين.

عن الدور الذي قام به الدعم المالي النفطي لهذه المؤسسات في التأثير على طبيعة أنماط العلاقة التاريخية بين المؤسسات الدينية الرسمية، وبين الدولة المصرية منذ محمد علي وأبنائه، ومرورا بالمرحلة شبه الليبرالية، ثم نظام يوليو ١٩٥٢، أثناء مرحلتيه الناصرية، والساداتية. ففي المرحلة الساداتية اعترى هذه العلاقة بعض التغير، حيث اعتمد الرئيس السادات على المؤسسة كي تلعب دوراً متزايداً في الحياة السياسية والنزاعات السياسية والأيدولوجية مع معارضيه، سواء في الهجوم عليهم، أو في تقديم التسويات الدينية لخطابه السياسي، ودعم سياساته. وأخذت بواند هذا الدور تتنامى آنذاك.

ثمة سؤال نشيره هنا، وهو ما مدى حجم ونوعية التغير في العلاقة بين الدولة والمؤسسة الدينية في عصر الرئيس أنور السادات؟. بداية لم يكن التغير في توجهات النظام متمثلاً في نص المادة الثانية من الدستور^(٥)، أو المادة الرقيمة ١٩^(٦). إن التغير الذي حدث في المجتمع، وصعود الأصوليات الإسلامية السياسية الراديكالية التي تطرح تغييراً شاملاً للدولة والنظام السياسي والاجتماعي ومرجعياته كانت بوانده تلوح في انقسامات في النخبة السياسية والثقافية المصرية منذ مطلع تأسيس مشرع الدولة الحديثة على أيدي محمد علي، وإسماعيل باشا، وفي ازدواجية النظام التعليمي والثقافي، ومحاولات أقلمة "وتوطين" بنيات الأفكار الحديثة المدنية والعلمانية في حضانات الثقافة التقليدية والدينية واللغة الكلاسيكية وشبه المحدثه، مما جعل مشروعية هذه الأفكار تستند على التقليد، وعلى عدم تعارضها مع المعايير التقليدية أو الدينية، وغالباً ما راجع أصحاب الأفكار العلمانية وأشباهاها مواقفهم فيما بعد. ثمة عوامل عديدة، تاريخية وسوسيو ثقافية -سياسية- أدت في المرحلة الساداتية إلى تحولات كيفية جديدة في طبائع العلاقة بين النظام السياسي

(٥) انظر نص المادة الثانية من دستور ١٩٧١، ثم تعديلاتها التي جرت طبقاً لنتيجة الاستفتاء على تعديله، الذي أجرى في يوم ٢٢ مايو سنة ١٩٨٠، انظر الجريدة الرسمية العدد ٢٦ في ٢٦ يوليو سنة ١٩٨٠. وهذا التعديل يعد تحولاً في الصياغة والدلالة التي جاءت بها النصوص للدستورية المصرية منذ دستور ١٩٢٣ وفي المرحلة شبه الليبرالية.

(٦) يؤكد نص المادة ١٩ على أن "التربية للدينية مادة أساسية في مناهج التعليم العام".

والمؤسسة الدينية الرسمية، على الرغم من أن أنماط توظيف الدين في العمليات السياسية ظلت في غالبيتها مستمرة وتتماثل مع ما تم في المرحلة الناصرية وذلك على الرغم من تعديلات أدخلت على بعض الوظائف وأخرى جديدة. جل ما حدث أن اعتمادية السادات على المؤسسة الدينية في مواجهة خصومه السياسيين تزايدت معدلاتها كمياً ووظيفياً ثم كيفياً فيما بعد سواء كمصدر للشرعية، أو أداة لإحداث توازن وتحول سياسي في طبيعة أيديولوجية النظام، وخطابه الرسمي إزاء الناصريين والجماعات الماركسية والقوى الليبرالية الراديكالية فيما بعد، ثم كأداة للتعبئة السياسية، ولتبرير وتسويق سياساته، إلا أن الطابع السلطوي للنظام، كان يشكل أداة ضاغطة وضابطة للمؤسسة والجماعة الأهلية عموماً. إلا أن هذه العملية السياسية التي بدت تحت السيطرة من الرئيس والنظام، سرعان ما تأكلت آليات وأدوات السيطرة السياسية، بل الأمنية عليها، إذ قُتل الرئيس في ٦ أكتوبر ١٩٨١. ظلت ظاهرة تنامي الجماعات الإسلامية الأصولية الراديكالية، وعملياتها العسكرية العنيفة هي أبرز المشاهد السياسية المصرية طيلة عقدي الثمانينيات والتسعينيات حتى انكسار موجات العنف القصيرة والطويلة في نهاية التسعينيات من القرن الماضي.

تم توظيف نمط الاعتمادية المؤسسية والوظيفية من النظام على المؤسسة الدينية الرسمية، لتحقيق عدة أهداف نطرح بعضها تمثيلاً لا حصراً فيما يلي:

١- الدفاع عن أطروحات وأهداف النظام السياسي وبيان عدم مناهضتها لشرع الله ومن أمثلته: هجوم شيخ الأزهر جاد الحق على جاد الحق على سياسة الإصلاح الزراعي واعتبارها مخالفة لشرع الله ودفاعه عن القوانين الجديدة لتنظيم العلاقة بين الملاك والمستأجرين للأراضي الزراعية.

٢- نقض وتفنياد أطروحات الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية، ورموزها الأيديولوجية وخطاباتها، وإثبات مغالاتها وتنافيها مع الأصول الإسلامية، وصحيح الدين، وأبرزها تفنياد الشيخ محمد حسين الذهبي لأفكار شكري مصطفى، ورد الشيخ عبد الحليم محمود على

المحكمة العسكرية العليا أثناء محاكمة شكرى مصطفى وجماعة "المسلمون"، ثم الكتاب الذي أصدره الأزهر بعنوان "بيان للناس".

٣- الدفاع عن السياسات الخارجية للنظام الساداتي - ثم في عهد الرئيس مبارك - سواء في تحولاته نحو الدول العربية المحافظة كالسعودية ودول الخليج.. الخ، أو إزاء التسوية السياسية للصراع العربي الإسرائيلي، وتوقيع اتفاقات السلام^(٧). ومواقفه إزاء التدخل العسكري السوفيتي في أفغانستان، ودعم المجاهدين الأفغان.

في عقدي الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضى زادت الاعتمادية الوظيفية على المؤسسة الدينية لمواجهة الجماعات الإسلامية السياسية التي كانت ولا تزال توصف في الخطاب الرسمي ومؤيديه بالصفة "الإرهابية". غير أن هذه الاعتمادية كانت توازيها نفاذية سياسية وثقافية واجتماعية للمؤسسة وخطابها الذي اكتسب قسما من محافظة وتقليدية. إن دعم المؤسسة لخطاب النظام أعطى لها مساحة حضور اتسع نطاقها ومداها في الإعلام، ومن ثم استطاعت توسيع هذا المدى السياسي - الإعلامي والاجتماعي، وتقوية نفوذها وحضورها في الساحة السياسية انطلاقا من عدة عوامل أولها: مساحة الحضور الرسمي المتزايد، ثم ثنائيا: فرض حضورها المكثف في المجال الخاص وعلاقاته وعلاماته وطقوسه من خلال إعادة إخضاعه للنظام المعياري للشرعية، وجعل ثنائية الحلال والحرام حاضرة ومحكمة في إطاره. أدت كثافة حضور المؤسسة الدينية إلى الاستيلاء أو السيطرة على المجال الخاص وإعادة تكييفه بمساعدة الإعلام المرئي والمسموع والمكتوب، والجمعيات الدينية الأهلية، والجماعات الوعظية، ودعاة الإخوان المسلمين، مما أدى إلى مراكمة كمية - تحولت إلى نوعية بعدئذ - لثقافة دينية مهيمنة على المجال الخاص كمدخل للحضور المكثف والنوعي في المجال العام. تأثرت المؤسسة بهذا التغير، ودخلت عناصر عديدة من الجماعة الأزهرية - ودعاتها - مع وعاظ الأوقاف والجمعيات الأهلية والمتطوعين في تنافس حول شرعية الحضور الديني، ومدى ذبوع خطاب المؤسسة

(٧) انظر نص فتاوى الأزهر في مشروعية اتفاقية للسلام مع إسرائيل في مؤلفنا

"المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر"، للقاهرة، الناشر مدبولي ١٩٨٤.

إزاء خطاب الراديكاليات الإسلامية السياسية. نستطيع أن نلمح بوادر التناقض من ذبوع خطابات دينية نقدية لسياسات السلطة السياسية في نهاية عهد الرئيس السادات أمثال الشيخين عبد الحميد كشك، والمحلوي وغيرهم حيث كانت انتقاداتهم الحادة لسياسات الدولة ورموزها وخطابها، مثالا على تحقيق المكانة في عالم الوعظ والإرشاد الديني فضلا عن ذبوع الصيت والشهرة وجاذبية الخطاب الشرعي أو الوعظي^(٨) لدى بعضهم، ناهيك عن الشعبية واجتذاب آلاف المصلين، ووراءهم دوائر أوسع تستهلك شرائط الكاسيت لعشرات إن لم نقل لمئات الخطب لدى بعضهم.

يمكن اعتبار التناقض الوعظية قسمة بارزة في سوق استهلاك الخطاب الديني الدعوي والسياسي بين إنتاج المؤسسة الرسمية والأهلية من ناحية، وبين منتجي الخطابات الدينية والأصولية والدعوية السياسية والراديكالية. وساعدت الطبيعة التناقضية في إحداث تحولات في الخطاب الوعظي المؤسسي وفي لغته ودلالاته وموضوعاته، بحيث مال نحو المحافظة والتشدد والنزوع إلى اللغة التقليدية.

ودخل من ناحية أخرى، وبقوة، في المجال السياسي لأن النظام السياسي كان يوظفه، فضلا عن انعكاس تأثير خطاب وحضور جماعة الإخوان، والجماعات الإسلامية الراديكالية عموما -على اختلافها- على توجهات خطاب المؤسسة الرسمية. أدى ذلك في واقع الأمر إلى بروز اتجاهات في الخطاب والممارسة من جانب بعض أساتذة الأزهر، ودعاة وزارة الأوقاف إلى النزوع في خطابهم نحو الراديكالية والتشدد مقتربين من اتجاهات جماعات الإسلام السياسي عموما. ومن أبرز ملامح هذا الاتجاه جماعة جبهة علماء الأزهر وبياناتها الذائعة التي تنتقد فيها شيخ الأزهر د. محمد سيد طنطاوي وسلوكه واتجاهاته وفتاواه منذ أن كان مفتيا للجمهورية المصرية.

(٨) انظر د. إدريس حمادي: في مفهوم الخطاب الشرعي وأركانه وحججه ومضمونه، الدار البيضاء، للنشر: للمركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ١٩٩٨، من ص ١٧ إلى ص ٥٦.

هذا التفكك في اتجاهات وآراء وفتاوى المؤسسة -بعضه قديم كأي خلاف في الرأي- يبدو ملمحاً وسم عقدي الثمانينيات والتسعينيات. ثمة تناقضات وتناقضات داخل المؤسسة الرسمية، وانتقادات عديدة لقياداتها، سواء في اتجاهاتها أو علاقتها بالدولة. منها مثلاً نقد فتاوى شيخ الأزهر أو مفتي الجمهورية، أو بعض القوانين كتعديلات قانون الأحوال الشخصية الأخيرة في خصوص الخلع، والنزاع على تفسير النصوص أو الآراء الفقهية، وبعض هذه الانتقادات يعكس نزعة اجتماعية - قيمة محافظة، ويعيد إنتاج الأدوار الاجتماعية والوظيفية للمرأة سواء داخل الأسرة أو المجتمع أكثر مما يعكس خلافاً دينياً محضاً. تعكس بعض الانتقادات عدم التجانس الذي كان يسود داخل سياسة المؤسسة، ويتمثل في نقد لقاءات شيخ الجامع الأزهر مع كبير حاخامات اليهود الغربيين، أو لقاءات وكيل الأزهر الشيخ فوزي فاضل الزفراف مع بعض كبار الحاخامات اليهود في مؤتمرات دولية حول الحوار بين الأديان. ثمة نقد آخر لمحاولات تطوير مناهج التعليم بالأزهر الشريف سواء في نظامه التعليمي - ما قبل الجامعي أساساً أو الجامعي - ووصل النقد إلى درجة السرفس، ونعت هذا المسعى بالتخريب من وجهة نظر بعض أساتذة جامعة الأزهر الشريف وذلك قبل أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، واحتلال العراق عام ٢٠٠٣. وقد برزت ظاهرة لجوء بعض أساتذة الأزهر إلى القضاء لرفع دعاوى سب وقذف عن طريق الادعاء المباشر إزاء بعضهم البعض، أو تجاه شيخ الأزهر أو منه ضد بعضهم. ساهم كل ذلك في توسيع كثافة وحضور هذا الاتجاه في اللد في الخصومة على المستوى الإعلامي وصورة الأزهر أمام الجمهور. إن بعض صحف المعارضة وصحفاً مستقلة أو ذات تراخيص خارجية وصحفاً بترولية وسعودية وخليجية عديدة فتحت المجال واسعاً أمام أساتذة، ووعاظ، وكُتاب لتأجيج هذا النمط من النزاعات بين أساتذة الأزهر ورجال الدين، حول قضايا حقيقية، أو قضايا مصطنعة اصطناعاً تطرحها هذه الصحف والمجلات لإثارة الخلاف وإشعال الخصومة بين رجال الدين بعضهم بعضاً أو مع متقنين علمانيين، أو أشباههم، تنشيطاً ورواجاً لها بين جماعات القراء على اختلافهم. ولا شك أن اتساع مساحة الوسائل الإعلامية عن ذي قبل قد أدّى إلى توسيع هامش تعددية الرؤى والآراء بين رجال الدين سواء داخل المؤسسة أو من هم خارجها، وإلى وجود توافق كلي أو جزئي في

الرؤى والمصالح بين بعض من ينتمون ويعملون في داخل المؤسسة الرسمية، ومع من هم خارجها، سواء أكانوا من جماعات الإسلام السياسي، أو الجمعيات الأهلية، أو أشخاصاً وكتّاباً ينتمون أو يحاولون الانتماء إلى بعض الجماعات السياسية الإسلامية كالإخوان أو يدورون في فلكها، أو بعض الكتاب ممن يطلقون على أنفسهم أو يطلق عليهم "المسلمون المستقلون"^(٩).

إن ثمة إعادة صياغة للتوافقات والتباينات، والتحالفات -غير المعلنة- بين اتجاهات الرأي وشخصها داخل المؤسسة الدينية وخارجها. ولم تعد آليات السيطرة الإدارية أو البيروقراطية قادرة على أداء أدوارها الضبطية أو القمعية حتى في حال استخدامها، لأن ذوي الاتجاهات والآراء المخالفة لقيادة المؤسسة قادرون على طرحها في جرائد معارضة، وبعضها قومية، أو في قنوات فضائية، تحقق لهم ذبوعاً مصرياً وعربياً من خلال المساجلات التي تصل إلى درجة من اللفظظة والهجائية سواء إزاء تصرفات داخل المؤسسة أو سياسات أو مشروعات قوانين للحكومة أو ظواهر اجتماعية أو سياسية. امتد هذا النطاق إلى إبداء الرأي وإصدار الفتاوى الإعلامية المتفجرة عبر الآليات المرئية والمسموعة والمقروءة - في الشؤون العربية على اختلافها سواء في أمور السياسة -ماعدا السياسة في دول ومجتمعات النفط كلها- أو الدين، أو في مسائل الأحوال الشخصية، وفي الإبداع الفني والروائي، وبعض الفتاوى يمتد إلى مجالات تحتاج إلى تخصصات في العلوم الاجتماعية والسياسية وإلى مناهج معقدة في النقد الأدبي والفني، ولكن الوظيفة والمهنة تحولت على أيدي بعضهم إلى سلطة دينية وإفتائية في كافة التخصصات!

في ظل تدهور مستويات الوعي الديني والثقافي والسياسي في غالب الأوساط الاجتماعية العربية -والمصرية تحديداً- ظلت الأسئلة المطلوب إبداء الرأي أو الإفتاء حولها تدور في الغالب حول مزيج من

(٩) انظر في هذا الصدد نبيل عبد الفتاح (رئيس تحرير) وآخرين: تقرير الحالة الدينية في مصر (التقرير الثاني) ص ٣٥٣ إلى ص ٣٧٤، الناشر مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٩٧، وانظر أيضاً محمد حافظ دياب "الإسلاميون المستقلون، الهوية والسؤال" دار ميريت، للقاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.

الفلكلوريات، والخرافات الشعبية، وتخليطات ظواهر التدين الشعبي والطقسي، الذي أصبح واسطة العقد بين وعي النخبة ووعي الجماهير العريضة. وبما يثير ظاهرة تنني مستوى ونوعية الأسئلة التي يطرحها وعي النخبة ووعي الجماهير معا. وليس ثمة شك في أن انحطاط الأسئلة - بما لها من دلالة على غالب الوعي الجمعي والنخبوي في مرحلة تاريخية ما - يشير إلى تدهور في مستوى الثقافة عموماً، فإذا كان الأمر يتعلق بالنظام الديني وظواهره وأنساقه ومعاييرها، فإن ذلك يشير إلى شكلية وطقوسية أنماط التدين السائدة، بل إنه في أحيان عديدة يفعل وينمي النزعة التزمتية الصارمة - التي تخالف قاعدة أن الدين الإسلامي الحنيف يمر لا عسر -^(١٠) ويجعل بعضها أقرب إلى نزعة استعراضية

(١٠) من دعائم التشريع الإسلامي المقررة في نظر علماء الدين نفي الحرج، وقلة التكاليف، والتخرج في الأحكام، ومسيرة مصالح الناس، وتحقيق العدالة بين الناس، وفي هذا الصدد يذهب د. عبد الحميد أبو المكارم إسماعيل في مؤلفه "التشريع الإسلامي، نظم الحكم" الطبعة الأولى ص ١١ إلى أن "معنى الحرج للضيق، ولقد راعى الإسلام التيسير على الناس فرفع عنهم الحرج رحمة بهم، قال تعالى: "وما جعل عليكم في الدين من حرج" ويقول سبحانه وتعالى: "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها"، وفي قلة التكاليف يذهب إلى أن لم يكن الإسلام ديناً مرهقاً لأتباعه أو ذويه، وإنما هو دين للرحمة، ولذلك نجد أن هناك قلة في التكاليف تخفيفاً على المسلمين، وفي هذا يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحد حدوداً فلا تعتوها وحرم أشياء فلا تنتهوها وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها" وفي هذا المجال يقول الله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم عفا الله عنها والله غفور رحيم" ولهذا كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يلحن من سأل عما لم يكن "لناشر: على نفقة المؤلف، الطبعة الأولى ١٩٧٧. وانظر في تقسيم المقاصد العامة للشرعية تفصيلاً وتقسيماً من حيث قوتها في ذاتها إلى ضرورة وحاجية وتحسينية د. جمال الدين عطية في مؤلفه "النظرية العامة للشرعية الإسلامية" ص ١٠٥ وما بعدها حيث يذهب ص ١٠٧ إلى أن (ب) - الحاجة ما يفقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بغوت المطلوب، فإذا لم تراعى دخل على المكلفين في الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة" غير معروف للنشر ولا مكان للنشر - مطبعة للمدينة - الطبعة الأولى ١٩٨٨.

أكثر منها تعبيراً عن إيمانية صادقة وعميقة ووقورة ابتغاء مرضاة الله سبحانه وتعالى.

وتبدو النزعة للاستعراض الرمزي أو السلوكي أو الطقوسي في المجال الديني، كأنها جزء من ظاهرة عامة، تسم عمليات التحول إلى المجتمعات بعد الحديثة، وسوف تزداد بروزاً ربما في المستقبل من السنوات إذا اعتمدنا تفسيراً فلسفياً ذهب إليه جي ديور لمجتمع الاستعراض، على الرغم من أن شرائط هذا المجتمع هي لصيقة بالمجتمعات الغربية، إلا أن تساقط الحواجز بين الثقافات والمجتمعات عبر الإعلام ووسائطه وثورة المعلومات، أدى إلى اختراق النزعة الاستعراضية للمجتمعات الاستهلاكية لهذه المجتمعات التي يلعب الدين دوراً أساسياً في حياتها وثقافتها، ومن ثم اتخذ السمات الطقوسي الاستعراضي - ليس بالمعنى المبتذل للكلمة، ولكن بالمعنى الفلسفي والبوسولوجي - إحدى أدوات التعبير الديني، وربما اتخذ بعضه مضموناً معارضاً لسياسات الدولة السلطوية. غير أن الاستعراضية الرمزية والفلكلورية في إطار ثقافة ووعي ديني وثقافي يتسم بالشكلية وغياب العمق الروحي والعقلانية، كل ذلك يؤدي إلى اتجاه المجتمع ونخبته إلى نظام للأمتلة الدينية - غيرها بالقطع - يعكس خصائص ومستوى الوعي العام والنخبوي السائد، وهذا بالقطع يؤثر على الإجابات التي تعكس معيتوي الوعي والأسئلة معاً.

يمكن القول إن هذه الظواهر جميعاً انعكست على طبيعة حضور المؤسسة الدينية، وخريجيتها، وآخرين مارسوا بعض وظائفها سواء ضمن الجمعيات الأهلية الدينية أو منفردين، أو الإنتاج الإفتائي والأيديولوجي السياسي للجماعات السياسية الإسلامية على اختلافها.

لم تعد هناك وحدة في نظام إنتاج الخطاب الديني الرسمي - وأيضاً اللا رسمي أياً كان - ولا في إصدار الفتاوى عموماً أياً كانت طبيعتها سواء تلك التي تمس المجال الخاص، أو العقائد أو الأحوال الشخصية، وكذلك المجال العام وتداخلات الديني مع السياسي والعقدي مع التبشيري والوطني والميثاوضعي.. الخ.

ثمة تعديدية وتنبوع، إن لم نقل تشتتاً وتعارضاً، وتناقضات، ومناقضات يبين مراكز إنتاج الخطاب الديني والفتاوى والنزوع إلى تبريرات البتريعات والتفاصيل في نزعة كلية يبدو كأنها تسعى إلى

احتواء المجال الديني للمجاليين الخاص والعام معا بحيث يغدوان تحت سيطرة شبه كلية ومن ثم تحقق هذه المراكز والأشخاص والرموز مكانة وحضوراً كثيفاً لا يمكن معه للدولة والسلطات السياسية والثقافية.. الخ، أن تتجاوزته، أو تستبعده بحكم حضوره شبه الكلي في تضاعيف اليومي وتفصيلاته^(١١).

ذهب بعض علماء الدين إزاء هذا المشهد إلى القول بأن ثمة عشوائية لا نظير لها، وأن الإفتاء في قضايا تمس حياة المسلمين المعاصرين، أصبح خاضعا في بعض جوانبه إلى فتية وأشخاص غير مؤهلين قط لأداء هذه الوظيفة الحساسة والهامة^(١٢)، ولا سيما في ظل الأجواء الراهنة التي تتسم بالنزاعات في الآراء والأحكام بين مراكز إنتاج الفتوى.

(١١) تبدو ظاهرة تعدد وتضارب الفتاوى تعبيراً عن اختلاف التفسيرات والتأويلات بين مراكز إنتاج الفتاوى، واختلاف آراء الفقهاء والوعاظ، سواء في انتماءاتهم المذهبية، وفي العمق والخبرة والتكوين العلمي. وبعض الاختلاف تعبير عن تباين وجهات النظر الاجتماعية والسياسية، أو في الانتماء للمؤسسي -رسمي وغير رسمي-، بل وحتى داخل المؤسسة الدينية يمكن أن تحدث خلافات تبدو حادة في أحيان عديدة، كما حدث في الخلافات بين شيخ الأزهر الحالي د. سيد طنطاوي عندما كان مفتياً للجمهورية في مصر، وبين شيخ الأزهر السابق للمرحوم جاد الحق علي جاد الحق. انظر في ذلك تبيل عبد الفتاح (رئيس تحرير) وآخرين: الحالة الدينية في مصر ١٩٩٥، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ص ٧٥، ٧٦ الطبعة السادسة ١٩٩٨.

(١٢) يذهب د. يوسف القرضاوي في هذا الصدد إلى القول "ومما ولدته الليالي الحاملة بالعجائب: ما يذهب إليه بعض الناس الذين ألحقوا أنفسهم على الثقافة الإسلامية، دون أن يتأملوا لها بما ينبغي من علم للقرآن والسنة ولغة العرب وعلومها، وأصول الفقه، وتراث السلف، فدخلوا فيما لا يحصون، وخاضوا فيما لا يعرفون، وافتوا بغير علم، وحكموا بغير بيعة، ودعوا على غير بصيرة، وقالوا على الله ما لا يعلمون..". تشير إلى أن ملاحظة د. القرضاوي نبه إليها كثير من علماء الدين، وكثير من الباحثين والمثقفين عموماً، بقطع النظر عن توظيف كل منهم لهذه الملاحظة عن الظاهرة ذاتها، في إطار بنيته الفكرية واتجاهاته الفقهية أو السياسية أو المذهبية أو جماعة التي ينتمي إليها، أو ما يدلل بها عليه، إزاء مخالفته في الرأي الفقهي أو السياسي عموماً.. انظر في ذلك كتابه: موقف الإسلام المعاصر من فكر اليهود والنصارى ص ٥، ٦، الناشر مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ١٩٩٩.

يمكن إيجاز طبيعة التغير في علاقة المؤسسة الدينية الرسمية، وبين النظام السياسي وبينها وبين المراكز الدينية الأخرى فيما يلي:

(أ) اعتماد النظام السياسي ونخبته على المؤسسة الأزهرية الرسمية في دعم خطابها وإضفاء الدفاعات والتبريرات والتسويات الشرعية والأصولية عليه في مواجهة القوى السياسية الإسلامية على اختلافها (الإخوان المسلمون، والجهاد، والجماعة الإسلامية.. الخ) مما أدى إلى توسع حضور المؤسسة في المجالين العام والخاص، لكي تحاول الاستحواذ على مناطق سيطرت عليها قوى الإسلام السياسي.

(ب) لم تعد المؤسسة الرسمية تمتلك تجانسها، وتكاملها الداخلي، ووحدة الرأي الديني فيها، في إطار تعدد المذاهب والأفكار، وإنما هناك عناصر عديدة أصبح لها - نظراً لمتغيرات عديدة أشرنا إليها سابقاً - من المكانة والقوة والقدرة وعلى إيداء آراء نقیضة لرأي المؤسسة، وهناك من يفتح المجال لهذه العناصر باعتبارها تطرح الآراء الفقهية والشرعية السليمة التي تتفق مع أحكام الشريعة وكتاب الله وسنة نبيه الكريم، وبعض هؤلاء حققوا ذيوفا وجماهيرية واسعة خلال العقود الماضية.

(ج) انتقادات بعض القوى السياسية الإسلامية للمؤسسة وقادتها، دفع علماءها إلى مزيد من المحافظة والتشدد دفاعاً عن مكانتهم العلمية والرسمية، ومثالها نقد الشيخ عمر عبد الرحمن مفتي الجماعة الإسلامية وقائدها الروحي في بدايتها^(١٣) لشيخ الجامع الأزهر، في مؤلف "الله أكبر فليستقل شيخ الأزهر".

(١٣) كان الشيخ عمر عبد الرحمن أحد أبرز القادة المنظرين للجماعة الإسلامية، ومفتيها في المراحل الأولى، ثم تراجع هذا الدور نسبياً بعد بروز عدة منظرين جدد جماعيين أو فرديين للجماعة، واتسع إنتاجها الفقهي والأيدولوجي، ثم بروز خلافات حول ولاية الضرير داخلها ثم خلافات بين الرؤى السياسية والفقهية بين عناصر قيادية للجماعة في خارج البلاد، كرفاعي أحمد طه مثلاً في الجماعة الإسلامية، والتحول في مواقف أيمن الظواهري، بعد تحالفه وصحبته مع أسامة بن لادن في تنظيم القاعدة ورفض هؤلاء لمبادرة وقف العنف التي أصدرها القادة التاريخيون للجماعة الإسلامية، وتنظيم الجهاد.

يمكن بعد ذلك ملاحظة اتجاه آراء وفتاوى شيخ الأزهر المرحوم جاد الحق علي جاد الحق نحو التشدد، والمغالاة والمحافظة^(١٤). كانت انتقاداته -رحمه الله- للجماعات السياسية الإسلامية الراديكالية تنحو إلى التوازن ونقد الغلو العلماني فضلاً عن الأوضاع والسياسات التي أدت إلى ذلك في المجتمع وإلى نشوء التطرف الديني. اتسمت مرحلة ولاية شيخ الأزهر السابق بظهور اختلاف في وجهات النظر الإفتائية بينه وبين المفتي السابق للجمهورية، وشيخ الأزهر الحالي د. سيد طنطاوي، حول بعض الموضوعات التي صدرت فيها فتاوى متضاربة.

(د) ساهمت الانتقادات السياسية للمؤسسة من قبل الجماعات الراديكالية، وبعض الدعاة الأهلين إلى التأثير على تماسك المؤسسة الداخلي والخارجي، وفي إنتاجها الإفتائي والفقهية، بما أثر على مكانتها مصرياً وإسلامياً وعربياً، الأمر الذي جعل بعض الدول الإسلامية لا تعترف بالشهادات التي يمنحها الأزهر لدارسيه أياً كان مستواها، كتونس وتركيا. أدى ذلك إلى تنشيط مراكز أخرى في إنتاج الفتاوى والآراء الفقهية والانتقال إلى مواقع أخرى في دول النفط، ودخولها بتنشيط ظاهرة "الجرأة في الإفتاء"، وهي ظاهرة لا علاقة لها بالجرأة أو الحرية العقلية، أو الاجتهاد في الفقه، وإنما لها علاقة بتصدي غير المؤهلين فقهاً ولغوياً وعلمياً لإصدار الفتاوى.

(هـ) لا تزال الدولة تمتلك بعض آليات التوجيه على المؤسسة عموماً، ولكن هذه الآليات تتآكل نسبياً، نظراً لقدرتها على تحريك المؤسسة التشريعية التي يمكنها صناعة بعض التشريعات في المجال الخاص كالقانون الأخير بتعديل إجراءات قانون الأحوال الشخصية والذي سمي إعلامياً بقانون الخلع، إلا أنها تقبل عمليات المساومة والضغط تحت سطوة انتقادات عناصر من المؤسسة -أو البرلمان- لمشروع القانون أثناء طرحه للنقاش البرلماني والعام، وذلك تعبيراً عن مواقف تقليدية ومحافظة أكثر منه تعبيراً عن التزام بأحكام الشريعة الإسلامية أو بنص ضمن الآراء الفقهية، إذ الخلاف كان بين وجهات نظر فقهية

(١٤) انظر في ذلك فتواه في مجلة الأزهر المجدد للصادر في أبريل ١٩٩٦، حول الأقباط.

ولاجتماعية أكثر من كونه حول البعد أو القرب من الشريعة، على الرغم من أن كلا الاتجاهين نطق بأنه الأقرب إلى الشريعة وأصولها وأحكامها. إن انتقادات كلا الطرفين لبعضهما البعض استخدمت فيها مجموعة من الأوصاف القاسية إزاء أساتذة الأزهر الآخرين.^(١٥)

(و) للدولة المصرية - ونخبته السياسية - باتت تفتقر إلى تصور متجانس للعلاقة بين الدين والسياسة والحياة، مؤسس فلسفياً ونظرياً أو فقهيّاً أو علمانياً أو شبه ذلك، كما كان الأمر في ظل الحقبة شبه الليبرالية، والناصرية، والساداتية، إذ في كل مرحلة كان ثمة رؤية يمكن

(١٥) انظر نموذجاً للأوصاف القاسية التي استخدمت في الخلاف حول تعديلات قانون الأحوال الشخصية الأخير - رُغف الخطاب - في بعض التصريحات التي نسبت إلى الدكتور مصطفى الشكعة في جريدة الشعب في عددها الصادر في ٢١/١/٢٠٠٠ تحت عنوان "الشيخ خاطر وكل فقهاء مجمع البحوث الإسلامية غير موافقين على مشروع القانون، والذي تناول فيه كاتبه قانون الأحوال للشخصية الجديد، وقد أورد المحرر عبارات منسوبة إلى الدكتور الشكعة، الذي أكد أنها لم ترد على لسانه وقام بإرسال توضيح إلى الإمام الأكبر شيخ الأزهر ورئيس مجمع البحوث الإسلامية ذهب فيه إلى القول "في الاجتماع الأخير لمجلس مجمع البحوث الإسلامية الذي لم أشرف بحضوره لملازمتي الفراش بسبب إصابتي بأنفلونزا شديدة أثّر موضوع حوار جرى بين أحد المحررين بجريدة الشعب وبينى، نسب إلى كلام يتعلق بقانون الأحوال الشخصية، تضمن عبارات جارحة أجريت على لساني، مثل عبارة (وزارة العدل جاءت بالمشروع ليصمم عليه في المجمع) أو عبارة (القبائل المثبوه) أو لفظ (جرجرة)، وما شابه ذلك من عبارات. وتعلمون أن هذه النوعية من الألفاظ العامية الخشنة لا تجري على لساني، ولا أحسن استعمالها مع من لا يتفق رأيي مع آرائهم، وذلك لأنني تعلمت أدب الحوار في مدرسة سيدي وسيد السلفاء أبا وذوقاً سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلى ذلك فإن عبارة (يصمم) أو غيرها من كلمات وردت في الحوار المشار إليه، وتسئ من قريب أو من بعيد - تصريحاً أو تلميحاً - إلى أي إنسان أو أية مؤسسة إسلامية لا أستطيع للفسي السقوة بها، لأن هذا الضرب من القول للخن لا يأنف مع سببتي، ولا يتفق مع نشأتي، ومن ثم نسبت إليّ أمراً يأناه ذو المروءات...، انظر في ذلك صحيفة صوت الأزهر، السنة الأولى، للعدد (٢٣) ص ١، للعدد الصادر في ٣ مارس ٢٠٠٠.

تلمس معالمها من الوثائق الدستورية أو السياسية أو القانونية للنظام السياسي، ونخبته الحاكمة وخطابها السياسي.

إذا حاولنا استخلاص موقف ما من مجموعة سياسات وأداء النظام -نخبته- يمكننا إيجازها في النزعة الذرائعية والعملية حيث يدور موقفها من الدين حول المنفعة العملية المحضنة من توظيفاته السياسية أو الاجتماعية. الدولة تغض بصرها السياسي والإعلامي إذا كانت الطقوس والشعائر والممارسات الدينية لا تثير أزمة أو مشكلة دينية -مذهبية- أو طائفية، أو تحولت إلى توظيف سياسي من قبل الجماعات الإسلامية السياسية. إن جهاز الدولة وطابعه العملي يبدو في تساهله حتى ولو وصل الأمر إلى الحد الذي تسيطر عناصر ذات أفكار أصولية محافظة وتقليدية ومتشددة على عملية إعداد صياغة المناهج التعليمية. الدولة تبدأ بالتدخل عبر الأداة الأمنية في حال إذا ما تحولت ظواهر وسلوكيات التدين الإسلامي إلى أمور تهدد قيمة أمنية أو سياسية للنظام، ومنها الاستقرار السياسي والطائفي أو سيطرة النظام ونخبته السياسية على الهياكل الوسيطة، والانتخابات البرلمانية أو مجلس الشورى أو المجالس الشعبية. والدولة والحكومة في أدائها السياسي وفي ضرباتها الأمنية تنحو إلى التوازن على عاداتها القديمة، ولكن بعد تآكل اليسار عموماً في بعض اللحظات تنزع الدولة إلى عدة مستويات في استراتيجيتها يمكن لنا رصدتها فيما يلي:

١- إثبات إن أطروحات الإسلاميين السياسيين غير موافقة لصحيح الإسلام وأصوله ووثابته، أو أنها تتطوي على تشدد ومغالاة، وتعتمد في ذلك على مساندة خطاب تنتجه بعض عناصر المؤسسة الرسمية.

٢- المزايدة على القوى الإسلامية من خلال الإعلام المرئي والمسموع والمكتوب بالمساحات العديدة التي يبيت من خلالها خطاب إسلامي أصولي، مع فرض رقابات على البث المرئي للدراما التمثيلية أو الفيلمية الأجنبية. وتراجع عن هذا المنحى في حال إذا ما خفت العنف المادي والرمزي الإسلامي الأصولي الذي تمارسه الجماعات الإسلامية، كما حدث في نهاية عقد التسعينيات مع انخفاض معدلات عنف الجماعات السياسية الإسلامية الراديكالية.

٣- الربط بين العنف ذي الوجوه الدينية و"الطائفية" وبين اصطلاح الإرهاب مع تكثيف للدلالات السلبية والإيحاءات الكريهة للمصطلح.

٤- توظيف الجوانب الدينية، وخطاب الهوية المسيطر -المغلق والأيديولوجي- في حال تؤثر العلاقات في مجال المفاوضات بين الفلسطينيين والسوريين وإسرائيل أو إزاء ضغوط إسرائيلية وأوروبية وأمريكية، أو في مواجهة أي خلاقات بين نخبة الحكم، وبين الولايات المتحدة، أو في القضايا الدولية عموماً كالموقف من تفجر مشاكل البلقان -البوسنة والهرسك- ثم في ضرب روسيا للشيشان، وهنا تترك الدولة كافة الوسائل الإعلامية المسيطر عليها، لتحويل هذه الأنماط من الصراعات من مجالها التاريخي- السياسي والديني والأمني والثقافي والاستراتيجي إلى المجال الديني المحض، بما يرفع من معدلات التعبئة السياسية الدينية للرأي العام عن طريق إغفال الجوانب المعقدة للنزاعات السابقة وتحويلها إلى مجرد هجاءات قائمة على أساس ديني. وفي هذا لا ترى الدولة غضاضة طالما يمكنها أن تصدر بعض التصريحات أو البيانات كي تؤكد أنها تراعي البعد الديني الإسلامي إزاء هذه المشكلات المتفجرة، وتتاصر المسلمين في البوسنة والهرسك وكوسوفو والشيشان، ومناصرة القضية الفلسطينية، أو مع الشعب العراقي مع نسبة مشاكله لقيادته السياسية قبل سقوط النظام الديكتاتوري السابق بقيادة صدام حسين واحتلال الولايات المتحدة وبريطانيا للعراق، وإنهيار هياكل الدولة العراقية. وترمي من وراء ذلك إلى تحقيق بعض الأهداف السياسية الداخلية إزاء الخطابات الإسلامية الداخلية، وفي مجال السياسة الخارجية مع الدول العربية والإسلامية.

نحن إذن إزاء مواقف عملية محضه تحركها الأهداف والمصالح السياسية والأمنية السريعة والأنية دونما بلورة لموقف أو مجموعة من القيم الأساسية الدينية والروحية والإنسانية عموماً في علاقة الدين بالحياة والتشريع والمؤسسات وأنماط الحياة، أيأ كان هذا الموقف الذي تذهب إليه نخبة الحكم. وهذا الموقف يبدو مغايراً لمواقف في إيران -على تباينها- أو في السعودية أو الخليج، أو ليبيا من ناحية. أو مواقف في تونس والجزائر والمغرب على اختلاف فيما بينهم، أو حتى في النظام

السوداني. لا شك أن الموقف الذرائعي المرن، الذي يتشكل وفق عوارض أو طوارئ الأحداث غالبا ما يخضع في استجاباته لأنماط من الضغوط للعديدة داخلية أو خارجية. من ناحية أخرى، لا توجد رؤى تتنظم في إطارها سياسات الدولة إزاء الظواهر المختلفة -المشاكل تعديدة- الناتجة عن اضطراب تصور النخبة للعلاقات بين الدين والسياسة والثقافة والمؤسسات والتعليم والحياة اليومية، ويؤدي ذلك دائما إلى التخبط، وعدم التراكم وغياب المعالجات البنائية. من ثم تتراكم المشاكل، وتضطرب السياسات وتتفاقم، وفي بعض الأحيان تبدو الأدوات الأمنية القمعية، وكأنها الخيار الوحيد لأمر حساسة لا تعالج إلا بالسياسة والخيال المرفه والعلم والحصافة، ويغدو القمع المشروع - في حدود الشرعية القانونية- محض خيار آخر، وضمن خيارات أخرى أكثر تعقيدا.

وقد أثرت السياقات السياسية والثقافية والاجتماعية والدينية السالفة - بما انطوت عليه من ظواهر وإشكاليات وظروف وضغوط عديدة- في إنتاج الفتاوى الدينية، وفي إضفاء القطعية والحدية والتشدد على بعضها. ومن ناحية أخرى، أثر هذا الأمر على طبيعة الأسئلة المطروحة على العقل الفقهي والعقل الوعظي والدعوي والعقل الديني- السياسي لدى منظري الجماعات السياسية الإسلامية على اختلافها ولا سيما الراديكالية منها، أو الأسئلة التي طرحتها هذه الأنماط العقلية، ومن ثم الإجابات والفتاوى والتتظيرات التي تم إنتاجها.

إن نظرة فاحصة ومدققة على هذه الأطر التاريخية والفقهية والوعظية والإفتائية، تكشف عن غلبة للخطابات العنيفة والصارمة والحدية، وعن مزاج حدي وسجالي لدى البعض، الأمر الذي أشاع انطباعات غير صحيحة مفادها غياب لمسعى تجديدي في الفقه الإسلامي، بل وغروب للتيار الوسطي والاعتدالي الذي يزوم رفع العوائق بين الدين وأنماط الحياة المعاشة في مصر عبر التيسير على الناس، وتقريب المفاهيم الإسلامية الصحيحة. إن النظرة على حقل الإنتاج الخطابي العملي - عبر الإفتاء - أو بعض المعالجات لظواهر معاصرة تشير إلى محاولات محدودة لإيجاد حلول لمشكلات وظواهر وعلاقات بين المسلم والحياة الحديثة، ومفاهيم وهياكل الدولة الحديثة والمعاصرة. بعض هذه

الاجتهادات والأفكار يمكن بلورتها في عدة اتجاهات نوجزها على سبيل المثال الرصدي لا الحصري فيما يلي:

١- اجتهادات محددة تسعى إلى سد بعض الفجوات في حياة المسلمين المعاصرين، والإطار الدولي -العالمي الآتي- لحياتهم، كحقوق الإنسان مع بعض التحفظات، ومنها الموقف إزاء المرأة وأدوارها، والمواطنين المصريين من غير المسلمين، والحريات العامة، ثم التعددية السياسية والحزبية، والموقف من العنف وأنماطه ذات الوجوه والأقنعة الدينية والمذهبية والطائفية من الملاحظ أن غالب هذه الكتابات، تتسم بالخطاب التجديدي للغة الإسلامية، وتبجيل الذات، والخلط بين مفاهيم حديثة ومعاصرة ذات محتوى ومنطق علماني وإنساني، واعتبار أن الفقه الإسلامي سبق الحضارة الغربية إليها، وكان الموضوع يدور حول أسبقية الوصول لهذه المبادئ، والأفكار، لا تطبيقها على واقع المجتمعات الإسلامية والعربية ومصر تحديداً.

٢- استكمال الاتجاهات المقارنة في مؤلفات الفقه بين أحكام الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي المصري والمقارن. يغلب على هذا الاتجاه الطابع الشكلي والرصدي -أقله التحليلي- فضلاً عن توظيف الأطر والمصطلحات النظرية القانونية اللاتينية -الفرنسية تحديداً- على بعض الكتابات، ولا سيما تلك التي تدور حول الفقه "الدستوري الإسلامي" والدولة الإسلامية وفقه الشورى.. إلخ أو الفقه الجنائي الإسلامي، حيث تم توظيف نظرية الجريمة في تحليل وتأسيس القواعد الفقهية والجنائية الإسلامية كنظامي الحدود والعزيرات.. إلخ.

٣- استمرارية الاتجاه الساعي إلى تأليف موسوعات فقهية إسلامية معاصرة تمثل استكمالاً للجهود التي تمت من قبل في مصر، كموسوعة عبد الناصر للفقه الإسلامي.. إلخ.

الاتجاهات الثلاثة السابقة ظلت بعيدة عن الإعلام المرئي والمسموع والمكتوب وأيضاً عن الرصد والتوثيق بها، لصالح حضور طاغ ومكتف لأشكال الخطاب الديني السياسي العنيف وغيره، أو الخطاب الأصولي الرسمي المنافس له، أو نيران العنف المتصادم الرسمي واللا رسمي، أو بروز سلطة الخطاب الوعظي والإفتائي المرئي والمكتوب والمتلفز عبر الفضائيات الخليجية إلخ. كل هذا شارك في عدم

دعم الاتجاهات التي كانت -ولا تزال- تحاول رفع العنت والتناقض بين المواطنين المصريين المسلمين المعاصرين، ونمط الخطابات الدينية المغالية التي تقدم لهم، وبين حياتهم وما يدور فيها من أزمات وإشكاليات بعضها يثير تناقضات داخلهم، ولا يجدون من الفتاوى والآراء الفقهية ما يرفع هذه الالتباسات في ظل ما حدث ولا يزال في الحقل الديني، والسياسي، والثقافي.

الواقع أن التعليم الديني في الأزهر الشريف، وخارجه هو جزء من هذه السياقات -التي أشرنا إليها من قبل- التي أثرت على تحديد المقررات التعليمية سواء في التعليم العام -الابتدائي والإعدادي والثانوي- والتعليم الجامعي، وما بعده. ثمة ظواهر تعليمية وتدرسية تتطلب مراجعات تستهدف تطوير النظام التعليمي على نحو يسمح بتخريج دعاة وفقهاء ورجال علم ودين على مستوى من التكوين التأصيلي الرفيع بما يسمح لهم بالتصدي بالرأي والفتوى والمشورة والتظهير لما يواجهه المواطنون المسلمون من تحديات أياً كانت طبيعتها، وأن يجتهدوا في الرأي ليجعلوا حياة الناس يسرا لا عسرا، ويرفعوا عنهم المشقة والعنت في أزمنة شاقة وصعبة.. إلخ.

إن التوصيفات التحليلية للمؤسسة الدينية الرسمية، والسياقات والمحددات والضغوط المنبثقة من النظام السياسي، ومن القوى الإسلامية السياسية الراديكالية، والإخوان المسلمين، فضلا عن تحولات الواقع الإقليمي، وجماعات الإسلام السياسي، وانعكاسات ثقافة النفط^(١٦) على عمليات الإنتاج الأكاديمي والفقهية والإفتائي والوعظي لأساتذة ومشايخ الأزهر الشريف، إن تحليل هذه الاتجاهات وانعكاساتها من الأهمية بمكان، لأن إنتاج الأفكار وتطورها، أو جمودها، لا يتم في فراغ، وإنما في إطار بيئة وظروف، وضغوط، وجملة من المشاكل، والظواهر الاجتماعية والسياسية أو الفكرية.

(١٦) انظر مؤلفنا "خطاب الزمن الرمادي، رؤى في أزمة الثقافة المصرية" القاهرة، يافا للدراسات والنشر، من ص ٦٧ إلى ص ٨٦، ١٩٩٠، وانظر أيضا نبيل عبد الفتاح "النص والرصاص، الإسلام السياسي والأهباط ولزمات الدولة الحديثة في مصر" دار النهار بيروت ١٩٩٨.

إن السياسة التعليمية والبحثية في أي مؤسسة دينية أو مدنية لا توضع في الفراغ، ولا مناهجها وموضوعاتها، إنما أهدافها ومصالحها وآلياتها ومناهجها هي اختيار ضمن اختيارات عديدة، ومن ثم لا يمكن تفهم ظروف ترجيح خيار عن آخر أو سياسة عن أخرى، أو استمرارية سياسية تعليمية، أو مناهج ونصوص بها دون استبدالها بأخرى إلا من خلال معرفة خرائط الاتجاهات، والضغوط التي تؤثر على استمرارية اختيار ما أو تغييره أو تعديله. من هنا لم يكن ممكناً فهم قرارات السياسة التعليمية الأزهرية إلا من خلال عرض للمؤسسة في إطار الظروف العامة والخاصة التي تعمل وتنتج معارفها وتعيد إنتاجها، وتقرر بعض النصوص الفقهية التراثية دون غيرها على طلابها.

تأسيساً على هذا الفهم عرضنا للاتجاهات، والسياقات، والمحددات المحيطة بالمؤسسة الرسمية، حتى نستطيع أن نعرف لماذا اختير هذه النصوص كجزء من السياسة التعليمية، ونبين اتجاهات التجديد في الفقه الإسلامي حول ذات الموضوعات التي تعرضت لها هذه الكتب التراثية المقررة على طلاب المرحلة الثانوية الأزهرية. ما يسري هنا على هذه المرحلة من مراحل التعليم الأزهرية، يمكن مد نطاقه لمعرفة أوضاع المؤسسة وسياساتها التعليمية في المرحلة الجامعية.

إن الكتاب موضوع هذا الباب جاء بأراء سوف نشير فيما بعد إلى تجاوز بعض الفقهاء والباحثين الإسلاميين المحدثين والمعاصرين لبعض ما جاء في متنه، أو حواشيه، ومن ثم يبدو متعينا على سياسة تعليمية دينية بديلة أو مختلفة أن تعمل مثلاً على إيراد الآراء والفتاوى الجديدة، باللغة والصياغات المعاصرة لطلبة المرحلة الثانوية الأزهرية إلا أن المشاهد الراهنة تشير إلى أن السياسة التعليمية في مجال التعليم الأزهرية للعام، هي جزء لا يتجزأ من مجموعة من الأزمات التي تواجه الفقه والإفتاء والتعليم الديني في مصر، وتحتاج إلى وقفة ترمي إلى تطويره نحو الأفضل، تحقيقاً لغايات ومرامي الإسلام الحنيف.

يمكن لنا رصد بعض الأزمات التي تواجه العقل الفقهي، والدعوي - الوعظي، والإفتائي فيما يلي:

ثمة أزمات عديدة تواجه عمليات إنتاج النصوص الفقهية والإفتائية والوعظية التي ترمي إلى إيجاد ردود واستجابات لمشكلات

عديدة تواجه المصريين المسلمين في علاقتهم بشبكات متعددة من التفاعلات والعلاقات، أقلها ينتمي إلى المناطق العقيدية في الدين الإسلامي، وغالبها يتصل بالجوانب التنظيمية والسلوكية والقيمية والأخلاقية التي ارتبطت بتطورات الحياة والنظم والمؤسسات المتصلة باندماج المجتمع المصري في الحداثة القانونية والسياسية التي ارتبطت باستمداد النظم القانونية الغربية من المصادر الفرنسية والإيطالية منذ محمد علي، ثم مع الخديو إسماعيل باشا، تلك التي رمت إلى اندماج مصر في بنية النظام الرأسمالي العالمي، أو جعل مصر قطعة من أوروبا بتعبير إسماعيل ذائع الصيت، أو ارتباطها كعملية تاريخية بالدين الخارجي، فضلا عن توافر جملة ظروف داخلية وثقافية تتعلق بجمود بعض الهياكل القانونية والعرفية السائدة عن مجازاة مشروع الهندسة المؤسسية للمدرسة الحديثة^(١٧).

إذا صرفنا النظر عن عوامل التشكل التاريخي للمطالبات بالعودة إلى النظام القانوني للشريعة، وبين النزعة الحديثة في صناعة التشريع، فإن هناك طلبا سياسيا، ضاغطا من قوى الإسلام السياسي المعارضة نحو ضرورة أسلمة القانون، أو من ناحية أخرى، توظيف هذا الطلب ضمن صناعات المياسة والثقافة في البلاد. إن المشاهد الحالية على اختلافها وضغوط المطالب السياسية وتوظيفاتها للدين في المجالين العام والخاص - لا يمكن مهما كان صخبها عاليا أن تؤدي إلى حجب مجموعة من المشكلات والأزمات التي تكشف عنها عمليات إنتاج الفقه، والوعظ، والإفتاء في مصر، سواء كان من المؤسسة الدينية الرسمية، أو من خارجها. ويمكن لنا أن نشير سريعا وقبل عرض المشاكل الناتجة عن تقرير بعض المؤلفات الفقهية التراثية على طلبة المرحلة الثانوية بالتعليم الأزهري دون غيرها، لا سيما أن بعض ما جاء بها من أطر فقهية

(١٧) انظر نبيل عبد الفتاح "المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر" من ص ٢٣، إلى ص ٣٠، ١٩٨٤. و ن. ج. كولسون ترجمة د. عمر أحمد سراج في "تاريخ التشريع الإسلامي"، للطبعة الأولى المريية ١٩٩٢، الناشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت. وانظر تحليلا من وجهة نظر أخرى للأزمة العامة، د. محمد عمارة "أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، القاهرة" دار لشرق الأوسط للنشر، ١٩٨٩.

تجاوزته اتجاهات وآراء وفتاوى حديثة صادرة عن بعض المجددين من علماء الدين، غير أن بعضها لا يزال يدور في دوائر محدودة بين المتخصصين ولا تتداول وسط قطاعات تعليمية وبحثية أوسع، وأيضاً لا يتم نشرها بين غالبية الجمهور كي يجدوا حلولاً لمشاكل تواجههم في حياتهم، ومثالها: وضع غير المسلمين في إطار المواطنة في الدولة المعاصرة، ثم أوضاع المرأة، والرقيق. إلخ. تلك الأمور التي لا تزال هناك آراء فقهية أو فتاوى وتفسيرات دينية تراثية أو محافظة تحاول تسييدها وحجب غيرها، مما يعطي انطباعات مؤكدة لدى كثير في الغرب -وفي أوساط المتقنين ورجال السياسة المعاصرين- بأنها هي فقط التي تشكل رؤى الإسلام حول هذه القضايا والإشكاليات، وهو أمر ليس دقيقاً، ويحتاج إلى إبراز الاجتهادات الأخرى، التي كانت مثلاً -ولا تزال- على غنى الفقه الإسلامي وتنوع رؤاه وآراء فقهاء.

إن رصد هذه المشكلات النوعية للتفسيرات والتأويلات السائدة منذ دخول الفقه القانوني الغربي -مع أنظمتها القانونية ونظرياته كافة- إلى ثقافتنا وتشريعاتنا، وخطاباتها وكليات الحقوق، من الأهمية بمكان لأنه يشير إلى عوامل تساهم في إعادة إنتاج الفجوات بين الفقه والتعليم القانوني -الديني والمدني- وبين الواقع الاجتماعي المتغير. ثمة مشكلات عديدة يمكن لنا إيجازها فيما يلي:

١- أزمة منهجية تتمثل في عدم إبداع أساليب بحثية وتحليلية تجدد نظريات وأدوات أصول الفقه، أو تضيف إليها على الأقل، ولا سيما أن علم أصول الفقه وأصلياته وتطوره وأدواره -حتى قفل باب الاجتهاد، وسيادة التقليد- ثم المرحلة الحديثة والمعاصرة، هو علم أسسه الإمام الشافعي رضي الله عنه وأرضاه، وساهم في تطويره فقهاء كبار لهم إنجازاتهم واجتهاداتهم. من هنا ساهم -ولا يزال- الاتجاه الغالب في إعادة إنتاج المناهج والمفاهيم والأدوات واللغة الفقهية التراثية إلى وجل غالبية رجال الفقه من التصدي للجوانب المعرفية والمنهجية والمفاهيمية، وتجديدها أو الإضافة إليها. بل إن تاريخ أصول الفقه لا يزال بعيداً تماماً^٤ عن المناهج التاريخية في تحليل تطور العلاقة بين النظام العلمي لأصول الفقه وتطورات الواقع الاجتماعي -الاقتصادي، والسياسي في المجتمعات

الإسلامية، أو بين النظم الإفتائية في حقول متعددة ومنتجي الفتاوى، وظروف عصرهم وحياتهم^(١٨).

ثمة نزعة غالبة لدى علماء الأصول إلى تسييد المناهج الموروثة عن السلف الصالح فقط، بل إن بعضهم لا يزال يستخدم اللغة والصياغات التقليدية والكلاسيكية للأباء المؤسسين لتراث الفقه الإسلامي الثري. ويكاد الباحث يتساءل ما الذي يقدمه هذا النمط من المؤلفين والمدرسين لأصول الفقه؟ هنا يبدو الفارق كبيراً بين غالبية هؤلاء، وبين الفقهاء العظام من السلف الصالح، بل إن بعض الخلف لا يرقى إلى مستوى الأرائل. ذلك يشير إلى مشكلة منهجية وتعليمية وتربوية في إنتاج المؤسسات التعليمية لذاتها، ولخريجها من الباحثين والعلماء، صحيح أن ثمة علماء أفاضل طوروا في لغة الكتابة وطرق البحث والتدريس بهدف تيسير عرض الأفكار والمذاهب الفقهية، إلا إن هذا التيسير التدريسي ليس كافياً إذا لم يطور عند مستوى معين أدواته المنهجية، بحيث تؤدي العملية البحثية إلى الخروج من إطار إعادة إنتاج المقولات والأفكار وطرق البحث والتدريس، إلى آفاق أخرى تكشف عن الفجوات والاختلالات بين العقل الفقهي، وتطورات الواقع الاجتماعي والسياسي، وكيف يمكن رفع هذه العوائق بنائية كانت، أو مفاهيمية، بحيث يؤدي ذلك إلى إبداع فقهي، واجتهاد وحلول لمشاكل تلبى مصالح العباد، وترضي الله سبحانه وتعالى، ورسوله صلى الله عليه وسلم.

إن الدعوة لإعادة بناء علم أصول الفقه -بتعبير عبد الجبار الرفاعي أحد علماء الحوزة العلمية في قم- مسألة ملحة بعد أن لبث عدة قرون يكرر ذاته، بفعل ما أشيع خطأ، من أن مسائل أصول الفقه قطعية، وهي ما لا يصح الاجتهاد فيها، ومن المؤسف، كما يقول عبد الجبار الرفاعي، "إن هذا الوهم ارتقى لدى المتأخرين إلى درجة للحقيقة المطلقة،

(١٨) انظر تطور هذه المناهج في بعض التقاليد الأكاديمية الاستشرقية، السائدة في جامعة ليدن حول إنتاج الفتاوى في إندونيسيا وجنوب شرق آسيا، في عبد العزيز محمود عبد الغني شادي، العلاقة بين الإفتاء والسياسة في مصر ١٩٨١-١٩٩٤، رسالة دكتوراه في العلوم السياسية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة ١٩٩٩.

ولم ينتبه هؤلاء إلى أن الأصوليين الذي صاغوا هذا العلم وبلوروا القواعد الأصولية، إنما اهتموا إلى تلك القواعد في سياق ما اكتتف حياتهم من استقهامات وحاجات تشريعية زمنية انبثقت في داخل الاجتماع الإسلامي آنذاك. مما يعني تولد استقهامات وحاجات تشريعية زمنية جديدة، تواكب مسار الاجتماع الإسلامي وتحولاته عبر التاريخ لا تتسع لاستيعابها للقواعد الموروثة، فيضطر الفقيه لإعادة إنتاج الفتاوى ذاتها، من دون أن يدرك العصر واستحقاقاته، لأنه يظل يجول في مدارات التراث، وكلما توغل في تلك المدارات غاب عن حاضره وشاغله^(١٩). ثمة ما يشير إلى شيوع نمط من التداخل والتأثير بين عقل المؤسسة -إذا جاز التعبير وساغ- وذاكرتها التاريخية، والمؤسسية^(٢٠)، وبين النزوع الشديد نحو التقليد، بهدف إعادة بناء حدود المؤسسة، أو المدرسة الفقهية، إزاء المؤسسات والمدارس الأخرى، بصرف النظر عن مدى تكيف إنتاج المؤسسة الفقهية والإفتائي والتفسييري وبين تحديات الحياة اليومية داخل مجتمعاتنا.

إن التماهي مع تاريخ علم أصول الفقه وتراثه -أيضا من لدن بعض أو غالبية الدارسين وأساتذة أصول الفقه- يؤدي إلى حالة استغراق

(١٩) انظر في هذا الرأي الهام مقال عبد الجبار الرفاعي: من جمال الدين الأفغاني إلى جمال الدين عطية "الحروة الوثقى" تنقيح في "المسلم المعاصر"، ص ٥٠، ٥١ من مجلة المسلم المعاصر العدد (٩٣/ ٩٤) السنة الرابعة والعشرون، أغسطس - سبتمبر - أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٩٩.

(٢٠) يذهب مارتنش وأولسون إلى أن الذاكرة المؤسسية Institutional Memory، تُعد أحد المتغيرات المؤسسية المهمة التي تشكل قيادا على الفاعلية، انظر إشارة إلى كتابهما الهام "إعادة اكتشاف المؤسسات"، في الرسالة الهامة التي قدمتها منار الشوريجي لنيل درجة الدكتوراه في العلوم السياسية عن: العوامل المؤسسية المؤثرة على العملية التشريعية في الكونجرس الأمريكي - مع دراسة حالة للكونجرس الثالث بعد المائة ١٩٩٢ - ١٩٩٤، من ص ٧٥ إلى ٩٧، حيث قامت الباحثة بتطوير هذا المفهوم وطبقته في دراستها على الكونجرس.

في مشاكل وظواهر وردود ارتبطت بأزمئتها، وسياقاتها، وبما يؤدي إلى فجوة في العلاقة مع حاضر المسلمين المصريين، والحياة التي يعيشونها. ومن الشيق أن نلاحظ في هذا الإطار أن بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين مثل د. أحمد كمال أبو المجد، يذهب إلى: "إن العقل المسلم لا يزال على الجملة، وعلى مستوى العامة، وخاصة المثقفين لا يزال فكرا مشدودا إلى الماضي.. التماسا "للتأبع" بالرجوع إلى عصر الرسالة، والتأسي برسول الله صلى الله عليه وسلم وبصحابته وتابعيه، على أساس أن خير القرون قرن النبي (صلعم) وأن تباعد الزمان يحمل بالضرورة- تباعدا موضوعيا عن روح الإسلام ومبادئه"^(٢١).

لا شك أن هذا الانشداد الماضي يؤدي إلى انعكاسات على رؤى دارسي الأصول، أو معلمها، لأنه "يأخذ أشكالا وصورا عديدة، فهو عند الباحثين في الفقه وأصوله وفروعه، ارتباط نصي يكاد يذهل عن كليات الشريعة وعن مقاصدها، ولا يبالي أن يفتي الناس بأحكام جزئية واضحة السبع عن مقاصد الشريعة.. وذلك التزاما بأقيسة فقهية أو آراء للقدامى ظاهرة السبع عن تحقيق مصالح الناس.. ودافعة بهم دفعا إلى العسر والخرج وغياب "تعقل" الشريعة وهو عند العامة وكثير من المثقفين هلع وذعر شديدان من كل دعوة للتجديد أو مناقشة جريئة لآراء الأقدمين أو الإفتاء برأي لم يقل به أو بما يشابهه أحد من فقهاء المدارس الأربع"^(٢٢). ويذهب أحمد كمال أبو المجد بصراحة واجبة إلى القول "ولو هذا الذعر اتخذ أشكالا دفاعية لهان الأمر، ولكنه تحول إلى حملات ضارية على كل من يجهر بالدعوة إلى التجديد، أو ينبه إلى حاجة الناس الماسة والملحة إلى تجديد في الفقه، قبل أن يضيق الأمر بهؤلاء الناس، فيقع منهم اضطرابا- الإعراض عن جملة الشريعة"^(٢٣) والعياذ بالله. إن توصيف

(٢١) انظر د. أحمد كمال أبو المجد: "المسلمون... رؤية للمستقبل"، مجلة المسلم المعاصر العدد سالف الذكر ص ٨٨. ونظير محاولة أولية حول ضرورات التجديد والإصلاح عموما في د. محسن عبد الحميد: تجديد الفكر الإسلامي، من منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.

(٢٢) أحمد كمال أبو المجد، المرجع السابق ص ٨٨.

(٢٣) أحمد كمال أبو المجد، المرجع السابق ص ٨٨.

كمال أبو المجد الجاد جاء في وقته حيث ذهب إلى تغلب "الجمود على الاجتهاد.. وصار "الخوف على الإسلام" مذهباً من مذاهب سد الذرائع" يوشك أن يوقف مسيرة "العقل المسلم" وأن يحول بين العقلاء وبين تدارك الحال، وامتدت هذه الروح "المحافظة"، و"المتردة" إلى جميع مجالات الفكر الإسلامي.. في ميادين التفسير، وعلم الحديث، وأصول الفقه وفروعه المختلفة^(٢٤).

إن الاقتباسات الموسعة سالفة الذكر، هدفها الإشارة إلى أن عقول فقهاء وباحثين بارزين في الفقه وأصوله الإسلامية -أو في العلوم القانونية الحديثة- يؤرقهم ما وصل إليه حال الفقه وأصوله، بل الفكر الإسلامي عموماً، على الرغم من ظواهر تشدد وتزمت أغلب مفكري وجماعات الإسلام السياسي، وإنتاجهم الفكري السياسي، فضلاً عن جمود بعض أنماط الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر، التي تسيطر على جوانب عديدة من ظاهرة المد الإسلامي السياسي والاجتماعي المعاصر. ثمة أزمة إذن ومشكلة أساسية تتعلق بمناهج البحث في العلوم الإسلامية وإعادة إنتاج الباحثين المعاصرين لجملة المفاهيم والمقولات واللغة الفقهية والتدريسية والتفسيرية للأباء والأسلاف المؤسسين للعلوم الدينية. بعض هذا مرجعه الخوف من الاجتهاد فإذا أصاب المجتهد فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر، إلا أن ذلك أمر استثنائي ولدى قلة من أساتذة الأصول والمشايخ الأفاضل المجتهدين، ثم إن الأمر لدى البعض مبعثه الخوف كما قلت، أو عدم توافر شرائط الاجتهاد. ثمة إذن بُعد مؤسسي ومنهجي يرتبط بعمليات التنشئة الفقهية داخل المؤسسة التعليمية تحول غالباً دون إنتاج مجتهدين، ويبرز من بينهم أحياناً، من لعبت ظروفه وكفاءاته ومواهبه وخبراته الخاصة دوراً في تغيير وجهته البحثية بعيداً عن سنن وتقاليد المؤسسة التعليمية الرسمية. ومن ثم تشكل اجتهاداتهم مسعى فقهيًا استثنائياً، ولا سيما في ظل رحيل أكابر الفقهاء من مرتبة أستاذنا الشيخ محمود شلتوت رحمه الله.

(٢٤) انظر هذه الرؤية الهامة في د. أحمد كمال أبو المجد، المرجع السابق ص ٨٩ وما بعدها.

٢- ثمة غلبة لخطاب إسلامي دفاعي تبجيلي يستخدم - في أفضل الأحوال - في عرض العلوم الإسلامية على اختلافها، وما قام به كبار الفقهاء أو تابعوهم، أو تابعو التابعين، دون تحليل للإنتاج الفقهي والتفسيري، في ضوء التطور الثقافي والعلمي الذي شهده عالمنا ومجتمعاتنا العربية والإسلامية على اختلافها في درجات التطور الثقافي والاجتماعي والسياسي. لا يمكن للعلم أن يتطور دونما استيعاب عمليات التفسير الاجتماعي والفكري... إلخ. والغريب أن هذا الموقف يتنافى مع تاريخ الفقه الإسلامي، وشجاعة كبار الفقهاء. خذ مثلاً مؤسس الأصول الإمام الشافعي استطاع في شجاعة تليق بعالم جليل مثله أن يغير مذهبه في مصر، ويتأثر بالتقاليد والتراث المصري في هذا الصدد، بل خذ تاريخاً من الكتابات والسجلات والآراء والخلافات الرحيمة بين الفقهاء، بحثاً عن رفع الحرج والتيسير على الناس في حياتهم.

٣- يبدو أن الحركة الإسلامية السياسية الراديكالية، والطابع الصدامي بينها وبين النظام السياسي وأجهزته التي تحتكر "العنف المشروع"، أدى إلى التأثير على الإنتاج الفقهي والفكري والإسلامي عموماً، من حيث أولويات القضايا المطروحة والأسئلة المطلوب إجابات حولها، وحول مدى مشروعية بعض الآراء أو الأفكار أو السلوكيات. أغلب الظن أن اهتمامات الباحثين والمحللين تركزت حول قضايا العنف ذي الوجوه الدينية والطائفية، وحول دراسة الجماعات الإسلامية السياسية، ومنظومات الأفكار الأيديولوجية التي تطرحها ومواقفها من قضايا عديدة، كالدولة الحديثة، والديمقراطية والتعددية السياسية، والقانون الحديث، والموقف من الغرب.. إلخ. ثم ساهم انتشار موجات العنف الذي مارسه بعض الجماعات الراديكالية كالجماعة الإسلامية، والجهاد - طلائع الفتوح - في صرف اهتمام الإنتاج الإفتائي والفقهي بل والسياسي، ومنتجيه لدى المدارس الفكرية والسياسية على اختلافها من التركيز على الأمور ذات الطبيعة المنهجية والمعرفية في الفقه الإسلامي المعاصر. بل خيل للبعض أن المدرسة الوسطية والاجتهادية، قد انتهت من الساحة الإسلامية. لا شك أن ذلك غير دقيق، ويرجع إلى شيوع نمط من التنسيبات الأيديولوجية المتبادلة، هدفه حجب بعض المدارس التي تحاول الاجتهاد أو بعض المجتهدين ممن يرأسون حركات دينية سياسية، وكلهم

في حالة نزاع سياسي مع حكوماتهم وأنظمتهم. ويبدو أن استراتيجيات التشويه الأيديولوجي كانت تمثل أحد ملامح الاستقطابات السياسية المعكوسة في مجال الأفكار، ولم تقتصر ممارستها على بعض الجماعات السياسية دون أخرى، وإنما شكلت حالة غالبية مع استثناءات محدودة. كما يبدو أن ثمة ميلا عاما لقصر الاستقطاب على ثنائيات ديني-ومدني، وعلماني-إسلامي، وحلال وحرام في إفراط -وفي غير المجالات المحددة لها- وفي أحيان أخرى، غياب معايير محددة- مما أدى إلى تبسيطات في الرؤى والتحليلات المطروحة، والتأثير على بعض الاجتهادات، بل والمحاولات البحثية الجادة التي هدفت إلى تطوير أساليب الكتابة، في عرض الدروس وفي لغتها والبحث في الأصول والأفكار والتفسيرات الفقهية.

٤- ثمة اتجاه لدى بعض ممن ينتمون إلى الجماعات السياسية والأيديولوجية يحاول صياغة أنماط ثابتة لا يعترىها التغير حول الجماعات الإسلامية على اختلافها، من خلال مجموعة من التوصيفات، والأحكام العامة السائلة، ذات النعوت السلبية، دونما درس وتحليل منضبط يلتزم بأصول البحث الاجتماعي، أو السياسي، أو الثقافي لخرائط الجماعات، وهياكل الأفكار والشبكات والعلاقات داخل كل حالة عربية وإسلامية، ورصد التحولات فيها أياً كانت بهدف رفع الأحكام المسبقة، وأحكام القيمة، والنزوع إلى التعميمات، وإلى الإطلاقات في الآراء حول الحركات والجماعات والمنظرين في المجال الإسلامي^(٢٥).

٥- أدت النزعة الأصولية المتشددة، التي تركز إنتاجها الفقهي التفسيري والإفتائي على الغلو في التفسير، وتبني أكثر الآراء حربية بين التراث الفقهي المتعدد، إلى انعكاسات عديدة على العناصر المجتهدة عموماً، والتي تميل إلى الوسطية والتسامح ورفع الحرج والعنت عن الناس، مما جعلها أكثر تردداً وحذراً حتى لا تتهم بالتقريط أو الإفراط في إيدائها لأرائها، ومن ثم أثرت للحرص الشديد حتى لا تتعرض لهجوم أو تجريح بعض الغلاة.

(٢٥) نبيل عبد الفتاح "الحوار وبناء الجسور" مجلة الأهرام العربي، ص ٨٨، العدد رقم

١٥٧، للسنة الثالثة، للصدار في ٢٥/٣/٢٠٠٠.

٦- محدودية الاتجاه نحو تشكيل فرق عمل مشتركة فقهية ومخصصة في العلوم الحديثة معا. في بعض الأحيان يتم تشكيل بعض الفرق بهدف إصدار فتاوى، أو مواقف إزاء ظواهر طبية أو بنكية، أو علمية.. الخ، غير أن هذا لا يمثل اتجاها عاما، ومن ثم لم يؤسس لطرائق بحث ومناهج في العمل تقوم على توظيف مداخل ومناهج وأدوات بحثية تنتمي إلى فروع علمية متعددة تسمح بتجلية أمور معقدة تمس ظواهر واكتشافات علمية وتقنية جديدة، يتساهل بعض -لا كل- علماء الدين في إصدار فتاوى بشأنها على الرغم من تعقد الأمور فيها سواء في إصدار أحكام بالحل، أو الحرمة بشأنها، ولا سيما في أمور تطرح أسئلة على الفكر الديني من نمط فريد واستثنائي، وتحتاج إلى بحث مدقق، وتجديد في أساليبه، وفي الرؤية، خاصة أن بعض الظواهر العلمية الجديدة تتطلب فرقا بحثية تنتمي إلى علوم الفقه والشرعية والتفسير.. الخ، وإلى العلوم الطبيعية أو التخصص في التقنيات الأكثر تطورا وتعقيدا. إن المتغيرات المتسارعة في حقول علمية عديدة، تتطلب اجتهادات مبتكرة لأنها تتناول ظواهر لم تكن تحت نظر أكابر علماء الفقه والأصول الإسلامية - يرحمهم الله جميعا بقدر ما أعطوا- ومن ثم نحتاج إلى تجديد ووصل ما انقطع من هذا التراث الاجتهادي التجديدي في الفقه الإسلامي لمواجهة أسئلة العصور المتغيرة غير المألوفة في نظام الأسئلة الفقهية في تاريخنا القانوني والفقهية التراثي.

يبدو أن المشهد السابق - بكل ظواهره وعوامله وإشكالياته- أدى إلى التأثير على العملية التعليمية عموما في أكثر من بلد إسلامي عربي، وعلى الكتابات في مجال الفكر الديني، بل إن أزمة التعليم الديني في غالب البلدان العربية، أصبحت موضعا للشكوى والخلاف في الآراء بين علماء الأزهر، أو بعض المهتمين بمتابعة الأزهر (الدور والرسالة التاريخية المجيدة) وما قدمه دوما من اجتهادات، وحفاظ وبقا عن الإسلام والمسلمين في مواجهة المطاعن التي توجه إليهم ممن يضمرون بنا شرا. ويقطع النظر عن مواقف البعض داخل المؤسسة والتي تتسم بالمحافظة والتقليدية، والسلفية المتشددة، ومحاولاتهم فرض قيود على حريات البحث والتفكير الأكاديمي، والإبداع، بكل خصوصيات ذلك العلمية والنقدية.. الخ.

إن تدهور مستوى ونوعية الخريجين، كان ولا يزال موضوعا لانتقادات الغيورين، ومن ثم يقف البعض من مفهوم تطور التعليم الأزهرى، موقفا يتسم بالخوف والحذر لأن ثمة خشية من أن يشكل التطوير نزعة للتخفيف في تكوين طلاب الأزهر الجامع والجامعة بما يؤدي إلى ضعف مستوى الخريجين سواء في التعليم الأزهرى العام، أو على مستوى التعليم الجامعي وما بعده. والحقيقة أن أزمة التعليم الأزهرى لم تعد شأنًا يهم قلة من علماء الأزهر الشريف فقط، وإنما أصبح موضوعا لاهتمام كثر من المهتمين بالسياسة التعليمية عموما، وهو ما يبدو من اهتمام الصحافة ومئات الإعلام، خاصة المحاورات بل والمساجلات بين المهتمين، ولا سيما الأزهريين منهم في الصحف، حيث إن المستوى العلمي لم يعد يرضي أي غيور على الإسلام وعلى موقع الأزهر ومكانته المرموقة. يمكن أن نرصد موضوع التطوير من اهتمام البرلمان المصري ونوابه، حيث أدارت لجنة التعليم والبحث العلمي بمجلس الشعب نقاشا وصفته بعض الجرائد بتعبير ذائع في اللغة الصحفية -الرائجة- بالسخونة. وقد أكد أحد المشايخ المسؤولين^(٢٦) على "أن ضعف التعليم أمر لا يخص الأزهر فقط، ولكنه ينسحب على جميع أنظمة التعليم في مصر". وقال إن قانون تطوير الأزهر الشريف الذي صدر عام ١٩٦١ أصابه الوهن والشيخوخة ولا بد من تعديله، وذهب إلى التأكيد بتجربة كلية الدراسات الإسلامية والعربية التي استقبلت جميع الدبلومات من تجارة وزراعة ومساحة وصناعة وغيرها، حيث درسوا فيها قشورا من العلوم العربية والشرعية وفرضوا على الأزهر الشريف، وهم الآن في ساحة التعليم الأزهرى".

(٢٦) انظر رأي الشيخ عبد العزيز ندا مدير عام المعاهد الدينية - وقتئذ - في لجنة التعليم والبحث العلمي بمجلس الشعب في جريدة صوت الأزهر ص ١ العدد ٢٧، السنة الأولى الصادر في ٣١/٣/٢٠٠٠. وذهب رئيس لجنة التعليم - آنذاك - محمد فؤاد عبد العزيز إلى أن الدولة لها توجهات تعمل في إطارها، وقد وجدت كلية الدراسات الإسلامية والعربية في وقت طنت فيه الشيوعية وقد نجحت للكلية في مواجهة هذا المد الشيوعي إلى حد ما". المرجع السابق ذكره، ص ١.

ولم يقتصر الحوار حول هذه الكليات، ومستوى الطلبة العلمي فقط، وإنما امتد إلى محفظي القرآن الكريم، حيث ذهب المسؤول عن المعاهد الدينية إلى "أن الأزهر الشريف يعاني من عجز في محفظي القرآن الكريم"^(٢٧).

لا مرأ أن مشكلة حفظ القرآن الكريم تثير أيضا ضعف مستوى الدارسين في اللغة العربية وإذا كانت أساسيات الدراسة تعاني إذن من مشكلات فما بالنا بالجوانب الأخرى في مناهج التدريس، وموضوعاته، وعلومه الأخرى. إن ذلك يشير في واقع الأمر إلى عدد آخر من المشاكل منها: أساليب التدريس في المعاهد الأزهرية، ومدى تناسبها مع الأصول التربوية المعاصرة في عمليات التدريس، بحيث تساهم في إعداد خريج يتناسب مع متطلبات التطور في ألفية جديدة، تطرح أسئلة وأفكارا ونظريات غير معهودة على الفكر الديني، ويحتاج الناس وأجيالهم الجديدة والناشئة المنخرطون في عالم مختلف إلى إجابات تتناسب معها. لم يعد منهج الحفظ صالحا في جميع المناهج والعلوم الإسلامية باستثناء حفظ القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، وبعض المواد، لكن ثمة علوما عديدة تحتاج إلى أساليب في التدريس تختلف عن تلك التي سادت زما طويلا، وتعرضت إلى انتقادات عديدة، من جانب كبار أساتذة الأزهر الشريف، وعلمائه الأجلاء. ويذهب بعض كبار أساتذة الأزهر إلى القول بوجود "أن يكون الطالب جزءا أساسيا ومشاركا في القضية التعليمية

(٢٧) ذهب الشيخ عبد العزيز ندا إلى أنه "قد صدر إعلان لتعيين مدرسين للقرآن لم يتقدم له سوى ٥٤١ بينما نحتاج إلى ٨٨٢ محفظا. وقد أكد أن الأزهر ما زال يبحث ويجتهد لمواجهة المشكلة وتم توزيع أجزاء القرآن للحفظ على المراحل الابتدائية والإعدادية والثانوية". انظر جريدة صوت الأزهر، المرجع السابق ذكره، ص ١. قال رئيس لجنة التعليم "إن الدين موجود في مصر ولنا في حاجة إلى لكم في التعليم بل إلى تعليم متميز، وأضاف أن هناك اتجاها وعملا جادا لتطوير التعليم الأزهرى"، المصدر السابق ذكره، ص ١.

ليس مجرد مستمع أو حافظ للمواد العلمية ثم يمر بفترات الامتحان، يؤخذ الطالب على أنه مقياس لنجاح الدراسة ونجاح الجامعة^(٢٨).

يشير بعض الأساتذة إلى أهمية التطور في ثورة الاتصالات والمعلومات وأن ذلك يضع عبئا أكبر على مؤسسات التعليم، ومن المفيد هنا أن نفتح لوجهة النظر هذه مساحة في الاقتباس، بالنظر إلى أهميتها في المرحلة الراهنة، ولا سيما في ظل التحديات السابقة وغيرها. في هذا الإطار يذهب، د. محمد إبراهيم الفيومي، إلى القول "إن نقطة الانطلاق لا تكون صحيحة إلا إذا لخصناها في نقاط ضعف النمط الحالي الذي يرصده فيما يلي:

١- أن المقررات المتاحة للطالب تصب في قوالب جامدة من حيث المحتوى والمستوى وهي أقل في الكم بالنسبة لطول العام الدراسي، وهي أقل كيفا، فهي تنتهي بالنسبة للطالب من أجل الوقوف عليها إلى شهر دراسي. كذلك فهي بالنسبة إلى الجامعات التي تعتمد أسلوب الساعات المعتمدة أقل كما وكيفا.

٢- يعتمد أسلوب التعليم على الحفظ والتلقين ومذكرات الأستاذ السريعة فضلا عن طريقة الامتحان والتقييم. مثل هذا النمط ينحي جانباً نزعة التحليل العقلي ومملكة النقد العلمي.

٣- إن إمكانيات الجامعة من مبان ومعامل ووسائل البحث العلمي من أجهزة ومكتبات ومصادر معلومات أقل كثيرا مما يجب لإنجاز البحث العلمي السليم وصنع طالب يتمتع بحاسة البحث العلمي وآدابه.

٤- إن إدارة الجامعات بالأسلوب المركزي الحالي تحول دون الاستجابة إلى متطلبات العصر.

(٢٨) انظر في ذلك: د. محمد إبراهيم الفيومي، مفهوم الجامعة، جريدة صوت الأزهر، ص ٩، العدد الثامن والعشرون، الصادر في ٧ أبريل ٢٠٠٠. حيث ذهب إلى أن تحقق مفهوم الجامعة في الأزهر بحسب تعبيره يتضمن ثلاثة محاور أساسية هي الطالب، وأستاذ الجامعة، والمناخ الجامعي، ولابد من الإشارة إلى بعض النقاط الهامة التي أشار إليها د. الفيومي، ومنها "أن المناخ الجامعي يعني أن الطالب له حرية الكلمة، حرية الفكر والبناء السليم" انظر للمصدر السابق ذكره.

٥- الزيادة الكثيفة لأعداد الطلاب مع قلة الموارد المالية مع قلة أعضاء هيئة التدريس سببت انخفاضاً مستمراً لمستوى الخريج.

٦- اعتبار مجرد حمل الشهادة وأقدمية التخرج هو المعيار الوحيد لتقييم الإنسان.

٧- عدم الاهتمام بالزمن والقيم الأساسية للإنسان وما يجب أن يتبعه من تغييرات اجتماعية وسياسية^(٢٩)

إن الاقتباس الموسع مرجعه أهمية هذا الرصد التحليلي لأزمات العملية التعليمية ومحاورها في الجامعة الأزهرية، ومن ثم انعكاساتها على تكوين الطلاب والخريجين وأساتذة المستقبل عموماً، ولا سيما في ظل متغيرات وتحديات كبرى، تحتاج إلى تطوير السياسة التعليمية الأزهرية، في الجامعة، وقبلها التعليم الأزهرى العام الابتدائي، والإعدادي، والثانوي.

إن الكتاب الذي نقدم له في هذا الباب، يمثل نموذجاً للعملية التعليمية في المعاهد الأزهرية الثانوية، وسوف نرى أننا لزاء عدد من المشاكل لا ترجع فقط إلى أن متون وحواشي بعض المقررات، تحتاج إلى مراجعة وضبط وشروح معاصرة، وربما تصنيفات، ومناهج لتحليلها. بل إن اختيار نص دون آخر، وشروح دون أخرى تتطلب قدراً كبيراً من مراعاة الجوانب التربوية واللغوية في التدريس وفي تكوين طالب المرحلة الثانوية في التعليم الأزهرى، من حيث بدايات تكوين الملكات اللغوية، والفقهية، والتحليلية سواء اعتماداً على نصوص السلف الصالح، أو على اجتهادات وآراء فقهاء معاصرين حول ذات القضايا، فضلاً عن أن ثمة نصوصاً وشروحاً، يمكن تدريسها في المراحل المختلفة للتدريس الجامعي، أو ما بعده. إن بعض هذه الكتب تتطوي على آراء فقهية أو تفسيرات دينية من خلال اختلاف المعايير والأقيسة التي كانت تستخدم في الحياة الاقتصادية والاجتماعية آنذاك، وتغيرت نظم المعايير والمقاييس، بل وبعض المشكلات والآراء، والتشبيهات والآراء التي تمس أموراً علمية وطبية وطبيعية ثم تغيرت مع تطور العلوم.. إلخ، ومن ثم تحتاج إلى مراجعات تتناول ببنى الآراء ومدى موافقتها مع آراء

(٢٩) انظر مقال د. محمد إبراهيم الفيومي، مفهوم الجامعة، مرجع سبق ذكره.

سائدة، ويجدد على بعضها عند كبير من علماء المسلمين، أو آراء اجتهادية جديدة بدأت في الشيوع حتى لا يقع تناقض بين طالب العلوم الفقهية والأصولية وبين ما يسود الحياة الاجتماعية والثقافية والعلمية من تطورات ومفاهيم، ومن ثم لابد أن تخضع بعض المتون والشروح الفقهية إلى مراجعة مدققة تلتزم صميم الدين، فضلا عن مراعاة المراحل التعليمية المختلفة وجوانبها التربوية، ومستوياتها ليس بهدف التخفيف الذي يؤثر على عمق عملية التعليم ولا أصالتها العلمية، وإنما لاعتبارات تطوير العملية التعليمية، ومواكبة قضايا العصر بالاجتهادات الرصينة دونما إفراط أو تفريط، أو مغالاة.

الكتاب موضوع هذا الباب، هو محاولة تبدو أولية لمقاربة أحد الكتب التراثية التي تدرس في المرحلة الثانوية بالتعليم الأزهري، وهو كتاب "الروض المربع بشرح ذاد المستنقع" للعلامة منصور البهوتي الشهير بالبهوتي المصري، وكان يعتبر علامة في جميع العلوم وفقهها متبحرا وأصوليا مفسرا، وأحد متأخري أعلام المذهب الحنبلي، وهذا الكتاب هو شرح على متن كتاب صاحب "مختصر المقنع" الذي سبق أن وضعه الإمام شرف الدين موسى الحجاوي، مفتي الحنابلة بدمشق، وجمع في كتابه المذهب وهو عمدة الحنابلة^(٣٠) وتوفي إلى رحمة مولاه يوم الجمعة ٢٢ ربيع الأول سنة ٩٦٠ هـ ودفن بسفح قاسيون. أما الإمام البهوتي الشهير بالمصري واضع الشروح، الذي رحل إليه الحنابلة من الديار الهاشمية والنواحي البعيدة النجدية، والديار المقدسية -وفق الوصف التعبيري الوارد بالنص- فقد سعدت روحه إلى بارئها يوم الجمعة عاشر من شهر ربيع الآخر سنة ١٠٥١ بالقاهرة في مصر، وفرغ من إعداد الكتاب موضوع التعليق يوم الجمعة ثالث شهر ربيع الثاني من شهور سنة ١٠٤٣ هـ. وهو كما يقول الباحث علاء قاعود في مقدمته "إن الكتاب المقرر على طلاب المرحلة الثانوية الأزهرية تم وضع منته منذ ما يقرب من خمسة قرون، أما الشروح التي زيدت عليه تمت منذ ما يقارب أربعة قرون". والواقع أن هذه الملاحظة لا تتعلق فقط بالقدم أو

(٣٠) انظر كتاب علاء قاعود "نحو إصلاح علوم الدين" مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ١٩٩٩.

الحداثة في شأن المؤلفات العمدة في الفقه وأصوله والتفسير والحديث أو علم الكلام.. إلخ، من العلوم الإسلامية، لأن بعض هذه المصنفات -العمدة لا غنى عنها في معرفة العلوم الفقهية، وإنما تبدو الملاحظة هامة بخصوص الملائمة في إقرارها لطلاب المرحلة الثانوية الأزهرية من زاوية تكوينهم العلمي، لأن بعض النصوص للتراثية القديمة تصلح للتكريس في مراحل التعليم الجامعي، أو ما بعده، وبعضها الآخر قد يصلح لسنة من سنوات هذه المراحل على اختلافها. وبعض ما يصلح للتعليم الجامعي لا يصلح لما قبله من سنوات التعليم الأزهرية العام في الثانوي، أو الإعدادي. من حيث التعرف على أسرار اللغة والبلاغة العربية، ناهيك عن الأدب، ثم العلوم الدينية الإسلامية وأجهزتها المفاهيمية والاصطلاحية بكل تعقيداتها، والتي تشكل في مجموعها أدوات أساسية في تكوين المشتغل بالعلوم الفقهية.

إن كتاب "الروض المربع بشرح زاد المستنقع" مختصر المقنع - في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل الشيباني رضي الله عنه والذي يبلغ عدد صفحاته ٤٧٧- هو جزء من مادة الفقه المقررة على طلاب المرحلة الثانوية الأزهرية والتي تشتمل على درس كتاب "الاختيار لتعليل المختار" من المذهب الحنفي وهو من تأليف الإمام عبد الله بن محمود بن مودود بن محمود أبي الفضل مجد الدين الموصللي والذي مات عام ٦٨٣ هجرية ومكون من ١١٥٦ صفحة. ثم كتاب "الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع"، تأليف شمس الدين محمد بن أحمد الشربيني وهو شرح على متن "غاية الاختصاص في الفقه على مذهب الإمام الشافعي"، وهو من تأليف العلامة أبي شجاع أحمد بن الحسين بن أحمد الأصفهاني الشافعي، وتم تأليف المصنف عام ٩٧٢ هجرية ويبلغ عدد صفحاته ١٠٤٣. أما عن مذهب المالكية فيدرس الطلاب كتاب المقرر من "الشرح الصغير" للإمام أحمد الدردير علي مختصره "أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك" وتم تأليفه عام ١٢٢٠هـ وصفحاته ١١٣٩^(٣١).

ركز الباحث -علاء قاعود- على الكتاب المقرر في المذهب الحنبلي الذي أشرنا إليه، مع عروض لملاحظات عامة للكتب السابقة من

(٣١) انظر هذه التفصيلات في مقدمة الباحث في عرضه للكتب المقررة.

زاوية القضايا الأساسية لحقوق الإنسان، على الرغم من اختلافات السياقات والطروح والأطر الفكرية والثقافية والاجتماعية.

إن مطالعة المؤلف الحالي للمادة المقررة في الفقه على طلاب المرحلة الثانوية الأزهرية تثير في واقع الأمر عدة ملاحظات لا بد من إيرادها هنا:

أولاً: اختلاف نظام المعايير والمقاييس في عصرنا عن العصور التي ألفت فيها الكتب المقررة، وكثرة الأمثلة والتفصيلات العديدة والمطولة على نحو ما نرى في هذه الكتب أو غيرها، مسألة قد لا يألفها عقل المحدثين من الكتاب والباحثين والقراء والطلاب عموماً، إلا أن ذلك لا يعني أن نحكم عليها بمعايير ومناهج البحث المتعارف عليها الآن، لأنها تشير إلى البنى المفاهيمية والتحليلية والنقدية المعاصرة، كما أن الأصول التراثية والفقهية تحيلها إلى إشكاليات العقل الفقهي الإسلامي وأساليبه في عرض المذهب الفقهي، وطرائقه في استنباط الأحكام للشرعية العملية المستنبطة من أدلتها التفصيلية^(٣٢).

إن العقل الفقهي المعاملاتي يغلب عليه الطابع العملي، الذي يحاول إيجاد حلول فقهية وشرعية لوقائع معاملاتية تمس علاقات الناس المدنية، من هنا غلبت الأمثلة الكثيرة والقياسات. إن التفصيلات الوقائعية كانت أمراً مهماً في ديناميكية الجهاز الفقهي والمعايير في التعامل مع ظواهر مستجدة وبعضها لم يكن معهوداً. التفصيلات هي جزء من هذا العقل الفقهي - التفصيلي الذي يكشف عن التزام الفقه بالحياة وتفصيلاتها، بعضه يكشف عن عقل فقهي وإفتائي نمطي في آرائه لارتباطه باليومي

(٣٢) انظر في هذا التعريف د. محمود محمد الطنطاوي: المدخل إلى الفقه الإسلامي، ص ١٤ الناشر مكتبة وهبة ط ١٩٨٧. ويفصل هذا التعريف بقوله إن "المراد من العلم في هذا التعريف: هو الفهم. ومن الأحكام الشرعية: خطابات الشارع سبحانه وتعالى بأفعال المكلفين على سبيل الاقتضاء للطلب أو للتخيير، أو للوضع، ومعنى هذا الكلام أن الحكم الشرعي المستفاد من أمر الشارع جل وعلا ينقسم إلى قسمين الأول: الحكم التكليفي وهو الذي يتعلق بوجوب أمر على المكلف لا بد له من تنفيذه، أو حرمة أمر لا بد للمكلف أن يمتنع عن فعله، أو ندم أمر، أو كراهته، أو إباحته. والثاني الحكم الوضعي: وهو جعل الشيء سبباً لشيء آخر، أو شرطاً له، أو ملغاً منه" المرجع سبق ذكره ص ١٤.

والمعاش وبالمشاكل المثارة أمامه وبالحلول التي يطلبها الناس أكثر منه عقلا نظريا أو تنظيريا^(٣٣) مهموما بتأسيس النظريات والمناهج، وإن كان بعض الفقهاء العظام كان دورهم الثري في تاريخ الفقه الإسلامي. صحيح أن التركيز على الأصول والمعايير الفقهية وآليات التفسير أمر هام في تأصيل الأحكام الفقهية، إلا أننا نلاحظ سيادة منهج الشرح والتمثيل في التعليم، والبحث الفقهي حتى الآن، وربما يكون من الأمور المفيدة من الناحية التربوية والتكوينية لطلاب العلوم الإسلامية في الأزهر، ولا سيما في المرحلة ما قبل الجامعية، أن نشير إلى بعض المناهج المختلفة التي سادت في المدارس الفقهية المختلفة، وفي طريقة استخراج الأحكام الفقهية من مظانها ومصادرها، وبعض طرائق العرض والكتابة التي تسود حديثا لدى بعض علماء الدين والمفسرين الجدد. هذا الاتجاه ربما يكون مفيدا في توسيع مدارك الطلاب، وتأصيل نظرهم، وتدريبهم على ملكة البحث، ومن ثم يساهم مستقبلا في نقل الدراسة من مجال الحفظ، أي من العقل الحفظي التكراري الذي ينشط الملكة النقلية، بديلا عن ملكة التفكير الفقهي والبحثي التي قد تقود إلى تجديد الفكر الديني الإسلامي. صياغة العقل الفقهي التأصيلي تبدو مهمة أساسية من مهام التعليم الأزهري، ولا سيما الجامعي وتمهيدات ما قبله لرجل الدين، ورجل المعارف الدينية في عصر يطرح أمورا مستجدة وغير مألوفة وأسئلة خطيرة، وتحتاج إلى ردود واجتهادات، وذلك لن يحدث إلا من خلال تطوير العملية التعليمية في كافة مراحل التعليم الأزهري.

إن منهجية الشرح على الممتون التقليدية، تؤدي إلى عدم التجانس، والشرح التفصيلي كلمة وراء أخرى، وإلى الحواشي وحواشي الحواشي، ويبتعد الطالب عن متابعة المتن الأصلي، أو المتن-الحاشية إذا جاز التعبير وساغ، من الممكن تدريب الطلاب وتعليمهم على بعض الأمثلة على هذا المنهج التراثي في التأليف الفقهي وتحليله، بحيث يستطيع الباحث في العلوم الشرعية والفقهية أن يتعامل مع المصادر التراثية بكفاءة ودقة أثناء بحثه سواء كان رسالة أكاديمية أو مقالا- أو

(٣٣) ثمة عقل نظري صاغ أصول الفقه الإسلامي، لكننا نشير هنا إلى غلبة العقل الإفتائي والوعظي.

أثناء قيامه بإبداء رأي شرعي في مسألة مهما كان حقلها، لا أن يكون الشرح على المتن، أو الشرح على الحواشي، وحواشي الحواشي من خلال إعادة إنتاج أو اتباع ذات الأساليب الفقهية القديمة. وتثير هذه الملاحظات قضية: لماذا لا تقدم المؤلفات الرئيسية في المذهب ومؤسسه ثم تترك مؤلفات التابعين بعد ذلك لدراساتها في ضوء مشاكل عصرها وسياقاته وظروفه على اختلافها؟ من ناحية أخرى، لماذا لا يقوم بعض علماء الدين المعاصرين بشرح أصول المذهب، ووضع المؤلف المقرر في سياقه وتطورات، ثم التعليق على ما جاء بالنص في لغة معاصرة، ولا سيما إذا كانت الأحكام الفقهية الواردة، ترتبط ببعض المشاكل المعاملاتية التي كانت سائدة في عصر المؤلف الفقيه -أو الشارح على المتن الأصلي- سواء من حيث المعايير والأقيسة أو بعض الظواهر الاجتماعية التي سادت آنذاك، ولم تعد قائمة الآن، هناك أيضا- كما يذهب الباحث في عرضه للكتاب المقرر في مادة الفقه- أمور كانت تعكس التصورات العلمية الطبيعية التي سادت لدى هؤلاء الفقهاء، وفي مجتمعاتهم آنذاك، ومرت أربعة وخمسة قرون، وتقدم العلم وتطورت نظرياته واكتشافاته المذهلة، ولم تعد هذه الأحكام دقيقة، بل صارت تخالف أحدث النظريات العلمية في الطب أو الهندسة أو الفلك أو التقنية.. إلخ. من ثم تشكل عملية حفظ وتكرار هذه الأحكام والتصورات القديمة، تناقضا شديدا بين حقائق العلم الراهنة، وما ورد في هذه الكتب من أمور تجافيها، مما يؤدي عبر عملية الحفظ إلى تناقضات بين طالب للعلوم الدينية، وبين حقائق الحياة التي يحياها.

ثانيا: إن الأحكام الفقهية، بخصوص أمور عديدة تدور حول قضايا متعددة، كالعبيد والمرأة، وغير المسلمين ... إلخ، كانت موضوعا لآراء واجتهادات عديدة. وشكل قفل باب الاجتهاد جمودا في الفقه، ومن ثم لإعادة عرض الآراء الفقهية في المذاهب المختلفة، ودخل كل منها آراء الأرائل والتابعين وتابعي التابعين فقط، دونما نظر إلى بعض آراء العلماء المحدثين، نحتاج في واقع الأمر إلى وقفة لأن بعض هذه الآراء الفقهية تخالف واقع الحياة والنظم الاجتماعية والمؤسسات والمواثيق الحديثة والمعاصرة. لا شك أن هناك اجتهادات معاصرة عديدة استنبطت حلولاً ثلاثم عصرنا، وتحاول رفع التناقضات والعوائق التي تطرحها

أنظمة الحياة المتغيرة على حياة الناس، لا سيما بخصوص المرأة، وغير المسلمين، والحقوق المدنية الحديثة والمعاصرة. ومن المفيد أن توضع هذه الاجتهادات والآراء الجديدة أمام الطلاب في التعليم الثانوي، بل والإعدادي الأزهري، لأنهم في مرحلة هامة في تكوينهم وعمرهم، وغالبا ما ترتب الآراء التي تقدم لهم على أنها حقائق لا يعترضها التغيير ومن ثم يعتقدون فيها كمسلمات، ويعملون بها. في حين أنها لا تعدو أن تكون رأيا لفقيه أو تابع أو شارح داخل المذهب، وربما اختلف معه آخرون فيما بعد، وهذا لا يعني عدم طرح إشكاليات الخصوصية الإسلامية إزاء أطروحات كونية أنتجها الواقع المتغير، أو صياغة اجتهادات جديدة ترفع للتناقضات معها إذا ساغ ذلك من الناحية الفقهية أو التأويلية... إلخ. إن تحليل هذه الإشكاليات وتفكيكها، بلغة علمية مُحكمة ومنضبطة سوف يفتح الباب أمام اجتهادات فقهية، أو تجلية لجوانب الخصوصية أو التمايز الخلاق مع ثقافات الآخرين أيًا كانوا دونما وجل أو خوف من الاجتهاد، لأن الفقه الإسلامي اتسم تاريخيا بالثراء والدينامية، ولديه من الأدوات ما يسمح للفقيه المقتدر والمجتهد أن يستنبط من المصادر الشرعية الحلول للملائمة والواجبة للمشكلات الجديدة التي تنطلق من تدافع الناس في الحياة ومشاكلها.

ثالثا: بعض ما ورد في كتاب المذهب المالكي بشأن المعاملات وأحكام الأسرة يكشف عن نزعة لدى الفقيه لمعالجة بعض أنماط السلوك التي كانت سائدة في زمانه من بعض الأشخاص لا تلتزم بالصراط الشرعي، في البيوع، أو في إيقاع الطلاق.

رابعا: ثمة تناول لبعض الأمور التفصيلية الحميمة الطابع في نطاق العلاقة الزوجية، تطبيقا لقاعدة ليس ثمة حرج في الدين وتعبيرا عن سعة أفق الفقيه أو الشارح دونما تنطع أو تزيد. إن معرفة الأحكام الفقهية في هذه الأمور ومدى ملائمتها في التدريس أمر يخضع لاعتبارات تربوية ونفسية.

خامسا: ثمة أعراف كانت مائدة زمن تأليف هذه الكتب، ولم تعد هي أعراف أهل زماننا المعاصرين، وفي تدريس هذه الأعراف لابد من الإشارة إلى أنها أمثلة أو نموذج للعلاقة بين العقل الأصولي وواقعه، وديناميكية هذه العلاقة وأسبابها، وانعكاساتها في العمل الفقهي وآلياته. لا

شك أن اختلاف تقويمات أهل كل زمان ومكان في تقويم السلوكيات والمهن الاجتماعية تختلف من مرحلة لأخرى، ومن أنماط اجتماعية كانت سائدة لأخرى. هي إذن تقويمات تعد من الأمور المتغيرة، ومن ثم لا بد من إيلاء أهمية لهذا البعد في شرح وتحليل الأمثلة والأحكام الواردة في كتب كبار الفقهاء والشراح والتابعين عند تدريس الفقه وتاريخه عموما وداخل كل مذهب. ومن ثم يتطلب تدريس هذه المؤلفات عناية خاصة في تحليل وتفسير هذه المسائل لطلاب المرحلة الثانوية، وربط هذه الأنماط السلوكية والعادات الاجتماعية بسياقاتها التاريخية والثقافية من خلال شروح حديثة تلتزم بالمنهج العلمي.

سادسا: يتسم بعض المناهج التقليدية في الفقه الإسلامي، بمزبة تتمثل في الإهتمام بدقة الإسناد والتأصيل.

سابعا: إن دراسة وعرض الخرائط الفكرية والفقهية داخل كل مذهب، وتصنيف وتحليل الخلافات أو الاتباع بين الفقهاء والشراح بعضهم بعضا تبدو مهمة الآن لطلاب المعرفة والعلوم الفقهية أكثر من ذي قبل.

ثامنا: إن مطالعة بعض مناهج التعليم الديني المقررة تتطلب تفسيراً، ويبدو مطلوبا أيضا اعتماد بعض الأساليب التدريسية المستخدمة في كليات الحقوق في الجامعات المصرية -بل والعربية- التي تتمثل في تدريس الشريعة كمدخل عام وكنظريات أساسية وتاريخ تطور الفقه الإسلامي ومذاهبه، ثم دراسة لأصول الفقه والمواريث كل ذلك من خلال لغة معاصرة وعربية رصينة وميسرة وبحيث لا تجور على اللغة الفنية السائدة لدى كبار الفقهاء وأكابر المؤسسين لمدارس الفقه الإسلامي، أي تلك التي تمثل الجهاز الاصطلاحي الذي يستخدمه الباحث والمتخصص والدارس للعلوم الشرعية. ليس هذا فحسب بل ثمة حاجة ملحة لدرس الخرائط الجديدة للاجتهادات والدراسات والفتاوى التي تمت لمواجهة الظواهر والابتكارات الجديدة، والمشاكل التي أنتجها التطور العلمي من منظور ما أثارته من إشكاليات شرعية، ثم إصدار فتاوى شخصية أو جماعية عن طريق المجامع الفقهية تستهدف تقديم الحلول الفقهية لهذه المشاكل والظواهر. إن ذلك يبدو هاما وملحا في ظل عالم المعلوماتية

والاتصالاتية الذي يهدر بتدفقات مذهلة في المعلومات وما يطرحه ذلك من إشكاليات.

تاسعا: فرضت الجماعات الأصولية الراديكالية - كما أشرنا من قبل - مجموعة من الضغوط ذات الطابع السياسي أو الرمزي، وبعضها تمثل في انتقادات شديدة للمؤسسة الدينية الرسمية. يبدو أن ذلك - كما قلنا - فرض قائمة أعمال على العلماء أدت إلى ابتعاد البعض من علماء الأزهر عن استكمال وتطوير ما نهض به علماء الأزهر ومتفقون في ردودهم على أسئلة وتحديات الاستعمار الغربي وحضارته. إن اجتهادات مدرسة التجديد والإصلاح الديني لا بد من تطويرها - وفق تحولات الواقع المجتمعي والدنيا المحيطة، وبما لا يخل بالأصول - حيث اكتشف الفقهاء النهضويون - رفق ما ذهب إليه رضوان السيد - الفقيه المالكي أبو إسحاق الشاطبي وكتابه الهام "الموافقات"، ونظريته في مقاصد الشريعة إذا جاز القول وماع^(٣٤). بل استطاع المفكرون الإسلاميون المجددون الاستفادة من الشاطبي في إغناء آليات القياس التقليدية، أو تجاوزها لصالح المقاصد العامة للتشريع الأعلى سقفا، بل تسمح باسم ضرورات المصالح بتبني إنشاء المؤسسات الحديثة العسكرية والسياسية والتربوية، بل إن الاجتهادات الكبرى في القرن التاسع عشر، مثل التنظيمات العثمانية، ومفهوم المواطنة، وتجاوز مسألة داري الحرب والسلام، والتجديد في قضايا المال والثروة والملكية الخاصة، كل ذلك تم تحت لواء المصلحة ومقاصد الشريعة". وإذا كان ما يذهب إليه رضوان السيد دقيقا، فإن ثمة حاجة لإعادة استكشاف وبحث الاستراتيجيات التي قام بها علماء مدرسة التجديد في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، فضلا عن أن توظيف هذا الإرث الفقهي التجديدي لا بد أن يكون جزءا من أدواتنا في تطوير مناهج التعليم الديني العام من ناحية أخرى في المؤسسة الأزهرية الوطنية ذات التاريخ العريق كمصدر للعلم والمعرفة والتجديد الإسلامي، ولا سيما في ظل تحديات يفرضها عدم اعتراف بعض الدول مؤخرا بالشهادات العلمية الأزهرية كتونس، وتركيا. أيا كان الرأي في مواقف

(٣٤) رضوان السيد: "سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات". بيروت، دار الكتاب العربي، للطبعة الأولى ١٩٩٧، ص ٢٤٦.

البلدين ودوافعهما، فإن ذلك لابد أن يدفع الغيورين على الأزهر ورجاله إلى مناقشة مشكلاته التعليمية من منظور إصلاحي. وقد أبدى بعض علماء الأزهر انتقادات جادة على مستوى التعليم أو اتجاهات تطوير المناهج. إن التعليم المصري وسمعه يتطلبان النظر في المشاكل التي تكتنف السياسة العلمية التعليمية في الأزهر - كما في التعليم المدني وتدهور مستواه - بهدف إيجاد حلول عميقة، لإعادة مستوى خريجي الجامعة العريقة إلى المستويات المرموقة لخريجيه، من حيث عمق المعرفة ورجاحة العقل الفقهي وريصانته وتسامحه ونزوعه إلى إيجاد حلول لمشاكل الناس.

عاشراً: إن كثيراً من الإشكاليات التي تطرحها بعض الكتب الفقهية التراثية من زاوية حقوق الإنسان، تناولتها كتابات واجتهادات عديدة طرحت لمعالجتها مثل المواطنة، والديمقراطية والشورى، وأوضاع المرأة القانونية، والعبيد، وحقوق الطفل، والخصوصية... الخ^(٣٥).

(٣٥) يذهب الرميل رضوان السيد في بحثه: "مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي" - ماصر بين الخصوصية والعالمية" إلى أن للنهضيين العرب لديهم أربعة أفكار تم تناولها فيما بينهم "بأنشكال مختلفة طوال قرابة قرن من الزمان من آخر الثلث الأول من القرن التاسع عشر، إلى آخر الثلث الأول من القرن العشرين، وهي: أولاً: أن علاقة أوربا بالمسلمين قائمة على الغلبة وعلّة هذه الغلبة للتقدم الأوروبي، وتخلف المسلمين، وثانياً: إن السبيل لتعديل الموازين في الصراع هو التعلم منهم ومناقشتهم بحسب الطرائق والأساليب التي اتبعوها هم. إذ لا مفهوم للتقدم غير ما سنه أولئك الأوروبيون. وثالثاً: إنه لا تناقض بين الإسلام والتقدم، بل إن ذلك هو مقتضى الإسلام، والمقصد العلم لشريعته، والمسلمون هم المقصرون لا الإسلام. رابعاً: أن الإطار الاجتماعي والسياسي للتقدم أمران: للمنافع العمومية والتنظيمات، المرجع سبق ذكره، ص ٢٤٧. لا شك أن هذا للفهم الخلف فيما بعد، ولا سيما منذ سبعينات القرن العشرين حتى الآن، ونظر في تطور هذه الأفكار والنظرات في المرجع السابق من ص ٢٤٩ إلى ص ٢٥٠، ونظر أيضاً مراجع أساسية أخرى منها ألبرت حوراني: "الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩"، الناشر بيروت - النهار - ١٩٧٧، وفهمي جدعان "أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث"، عمان - الأردن، دار الشروق للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، جديدة ومعدلة ١٩٨٨.

حادي عشر: الكتاب المقرر موضوع تعليقات الباحث و المقدمة، يشيران مسألة موقف الإسلام من غير المسلمين، ويطرحان مجموعة من الآراء والأحكام بعضها ذى طابع تاريخي، كنموذج أهل الذمة مثلاً وأحكامه، ومرتباته.. وهو أمر تجاوزه الفقهاء المسلمون المعاصرون في إطار نظرتهم الاجتهادية لبعض ما تثيره الآراء الفقهية التراثية من إشكاليات تمس مفهوم المواطنة في الدولة، فضلاً عن الاتفاقات الدولية التي وقعت وصدقت عليها مصر ودول العالم، من حيث ضرورة احترام حقوق الإنسان في السياسة الاجتماعية دون تمييز .. إلخ. هنا ثمة اجتهادات عدة بعضها لمفكرين إسلاميين، وأخرى لجماعات إسلامية سياسية وسوف نحاول أن نطرح نموذجاً لهذه الاجتهادات هنا.

ثاني عشر: بعض الجماعات الإسلامية تجاوزت الطرح التقليدي الذي كان سائداً، والذي يمثل إعادة تكرار للمواقف التي سادت في الفقه، وهنا يمكننا أن نشير إلى مواقف حركة النهضة الإسلامية في تونس، وكتابات راشد الغنوشي في غالبها، ومنها الحريات العامة في الدولة الإسلامية ومؤلفه مقاربات في العثمانية والمجتمع المدني^(٣٦).

هناك اجتهادات لجماعات أخرى، كالجماعة الإسلامية في لبنان وكتابات فتحي يكن^(٣٧). نحن نسوق هذه الأمثلة بوصفها تعبيرات عن

(٣٦) انظر راشد الغنوشي، "الحريات العامة في الدولة الإسلامية"، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ١٩٩٣. انظر أيضاً راشد الغنوشي، "مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني"، لندن، للمركز المغاربي للبحوث والترجمة، الطبعة الأولى ١٩٩٩، ص ٢٤، ٢٥.

(٣٧) فتحي يكن، "المسألة اللبنانية من منظور إسلامي"، (بيروت، ١٩٧٩)، ص ١٣٠ وما بعدها، حيث يذهب إلى أن "حقوق أهل الذمة في التشريع الإسلامي هي حقوق الحياة والمقيدة والعبادة واختيار القانون الذي يحكم به، وحق تنفيذ ما تأمره أو تسمح به شريعته للخاصة، وللحقوق الاجتماعية، فهم حق المساواة، فليس في الإسلام خرافة شعب الله المختار أو العرق النازي الممتاز، فالناس سواسية، والمساواة تتضمن للمساواة في القيمة الاجتماعية، وفي تقلد الوظائف العامة. فيستطيع المسيحي أن يتقلد كل الوظائف للحكومة دون تمييز بينه وبين المعلم إلا حسب الكفاءة والقدرة، ويستطيع أن يكون وزيراً في"

جماعات إسلامية سياسية وحركية، ومن ثم تعد آراء كبار منظريها من الأهمية بمكان عظيم من المنظور السياسي، سواء كخطاب، أو كتفسير أو تأويل فقهي، أو على صعيد الواقع وتوازناته واحتمالات تغييره. ليس هذا فحسب بل إن جماعة الإخوان المسلمين شهدت تطورا أساسيا في مواقف عديدة سنشير إليها، ولا سيما قضية الموقف العلم من الناس جميعا مسلمين وغير مسلمين، وهذا الموقف يعد جديدا حتى وإن شابه بعد ذلك لغط وسجال حول مدى صدقية تعبيره عن الجماعة، أو انخراطها في قضايا التحريض على الفكر والإبداع في نظر البعض. وسوف نشير إلى ذلك بعدئذ.

إن البيان الهام الذي أصدرته الجماعة تحت عنوان "بيان للناس" والذي صدر في القاهرة في ٣٠ أبريل ١٩٩٥ أثناء الأزمة بين الجماعة والحكومة المصرية في إطار إعداد المسرح السياسي للمعركة الانتخابية لبرلمان ١٩٩٥، وفي ظل انفجار أول موجة من موجات العنف الراديكالي ذي الوجه الديني الذي مارسه الجماعة الإسلامية، والجهاد، إلا أن هذا البيان أيا كانت درافعه ومدى تعبيره عن الاتجاهات الأساسية في جماعة الإخوان، يمثل صياغة تواكب بعض التغير في كتابات المنظرين الإسلاميين العرب، وتعد صياغته ومفرداته واصطلاحاته مختلفة عن النسق الاصطلاحي واللغوي الإخواني المعهود^(٣٨)، حيث يذهب البيان -وسوف نزيد الاقتباس منه لأهميته القصوى- أن "الإخوان

=الدولة الإسلامية. كما أن له للمساواة أمام القضاء، فضلا عن حق المواطنة، وهناك الحقوق الاقتصادية كحق تأمين العمل، وللتأمين الاجتماعي عند الفقر والجهل وحق التملك" انظر هذا الرأي وآراء الاتجاهات الأساسية في الحركة الإسلامية العربية في نبيل عبد الفتاح: "المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر". القاهرة، مبدولي ١٩٨٤، من ص ١١١ إلى ص ١٣٨.

انظر في ذلك مؤلفنا "النص والرمز: الإسلام السياسي والأقباط وأزمات الدولة الحديثة في مصر". بيروت، دار النهار، ١٩٩٧. من ص ١٤٥ إلى ١٤٧.

(٣٨) انظر "موجات العنف الراديكالي في"، Nabil Abdel Fattah. Veiled, Violence, Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics, in 1990 s. Dar Sechat for Studies, Publishing and distribution,, Cairo, 1994.

المسلمون يرون الناس جميعا حملة خير، مؤهلة لحمل الأمانة والاستقامة على طريق الحق، وهم لا يشغلون أنفسهم بتكفير أحد، إنما يقبلون من الناس ظواهرهم وعلائيتهم ولا يقولون بتكفير معلم مهما أوغل في المعصية، فالقلوب بين يدي الرحمن، وهو الذي يؤتي النفوس تقواها، ويحاسبها على مسعاها. ونحن الإخوان نقول دائما أننا دعاة ولسنا قضاة ولذا لا نفكر ساعة من زمان في إكراه أحد على غير معتقده أو ما يدين به ونحن نثلو قوله تعالى "لا إكراه في الدين" (٣٩).

وفي ضوء هذا التصور العام تؤسس الجماعة لموقفها من غير المسلمين عموما إذ ذهبت إلى القول "وموقفنا من إخواننا المسيحيين في مصر والعالم العربي موقف واضح وقديم ومعروف.. لهم مالنا وعليهم ما علينا وهم شركاء في الوطن، وإخوة في الكفاح للوطني الطويل، لهم كل حقوق المواطن، المادي منها والمعنوي، المدني منها والسياسي، والبر بهم والتعاون معهم على الخير فرائض إسلامية لا يملك مسلم أن يستخف بها أو يتهاون في أخذ نفسه بأحكامها، ومن قال غير ذلك أو فعل غير ذلك فنحن براء منه ومما يقول ويفعل" (٤٠).

لاشك أن هذا الموقف يعد نقلة نوعية في لغة الخطاب السياسي الإخواني، وهو يُعد بلورة للاجتهادات الجديدة لمفكرين كفتحي يكن، وسعيد حوي، ويوسف القرضاوي، والأهم اجتهادات محمد سليم العوا، وطارق البشري ومحاولاتهم إيجاد حلول من داخل المنظومة الفقهية الإسلامية -منطقها الخاص- لمسألة المواطنة على نحو ما سوف نشير إليه لاحقا. إن موقف الإخوان هو جزء من نظرة جديدة حول المرأة

(٣٩) انظر وثيقة "بيان للناس"، ص ٢، الصادرة عن جماعة الإخوان المسلمين في القاهرة بتاريخ ٣٠ من أبريل ١٩٩٥م. منشورة أيضا في مجلة "رواق عربي" العدد (١) - ١٩٩٦ -
- مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

(٤٠) انظر مواقف مفكري الإخوان المسلمين في نبيل عبد الفتاح. "المصحف والسيف"، مرجع سابق الذكر من ص ١٢٨ إلى ص ١٣٤.

المسلمة في المجتمع المسلم والشورى وتعدد الأحزاب^(٤١). وهو اتجاه يكشف عن انعكاسات التحولات الجديدة في السياسة وأنساق الفكر وحقوق الإنسان كجزء من تغير قائمة الأعمال الأساسية في كوكبنا على جماعة الإخوان. نحن إذن إزاء بزوغ نمط في التفكير لم يستكمل، نظرا لضغوط النظام السياسي، فضلا عن انكسار في آليات الحوار والسجال السياسي في المجتمع بسبب الاستقطابات الحادة، والتحالفات التي ترتبت على ظواهر العنف السياسي والاجتماعي الراديكالي - ذي الوجوه الدينية والطائفية- والذي مارسه الجماعة الإسلامية والجهاد إذ ترتب على تحالف الحكومة مع بعض العناصر العلمانية لمواجهة خطر العنف، مما

(٤١) "بيان للناس"، المصدر سابق الذكر ص ٢، ومن المثير والهام ما جاء من قول في هذه الوثيقة من "إن سياسة العالم وأصحاب الرأي فيه يرفعون هذه الأيام شعار "التعددية" وضرورة التسليم باختلاف رؤى الناس ومذاهبهم في الفكر والعمل، والإسلام منذ بدا الرحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتبر لاختلاف للناس حقيقة كونية وإنسانية، وتعميم نظامه السياسي والاجتماعي والثقافي على أساس هذا الاختلاف والتنوع "وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا"، والتعددية في منطق الإسلام تقتضي الاعتراف بالآخرين كما تقتضي الاستعداد النفسي والعقلي للأخذ عن هذا الآخر فيما يجري على يديه من حق وخير ومصالحة.. ذلك أن "الحكمة ضالة المؤمن لئلا يجدوها فهو أحق للناس بها" لذلك يظلم الإسلام والمسلمين أشد الظلم من يعتبرهم جماعة مغلفة محازة وراء ستار عزلها عن العالم ويحول بينها وبين تبادل الأخذ والعطاء مع شعوبه.. والإخوان المسلمون يؤكدون -من جديد- التزامهم بهذا للنظر الإسلامي السديد الرشيد.. ويذكرون اتباعهم والآخرين عنهم بأن على كل واحد منهم أن يكون - فيما يقول ويفعل- عنوانا صادقا على هذا المنهج.. يألف ويؤلف.. ويفتح عقله وقلبه للناس جميعا.. لا يستكبر على أحد.. ولا يمن على أحد.. ولا يضيق بأحد.. وأن تكون يده مبسوطة إلى الجميع بالخير والصفاء، وأن يبدأ الدنيا كلها بالسلام.. قولا وعملا.. فبهذا كان رسولنا صلى الله عليه وسلم إمام رحمة مهداة إلى العالمين.. وبهذا وحده يصدق الانتساب إليه صلى الله عليه وسلم وإلى الحق الذي جاء به "ولو كنت فظا غليظ القلب لا نفضوا من حولك"، "إنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون" صدق الله للعظيم، انظر المصدر السابق ص ٢.

أدى إلى انقسامات شديدة. لا شك أن هذا الموقف شجع آخرين كانوا ينتمون إلى جيل الوسط في الإخوان، أو ينتمون إلى بعض الجماعات الإسلامية الراديكالية على التقدم بمشروعات حزبية رفضت من لجنة الأحزاب الحكومية، أو من القضاء عند الطعن على قراراتها، إلا أن موقف الإخوان من الأقباط ارتبط أيضا بموقفهم من قضايا أخرى كقضية الدين والسياسة، والعمل السلمي ورفض العنف واستتكار الإرهاب، وقضية حقوق الإنسان^(٤٢).

إن هذا الموقف الهام في تطور فكر جماعة الإخوان المسلمين، سرعان ما ثارت شكوك حوله بعد تصريحات للمرشد العام الخامس للجماعة الأستاذ/ مصطفى مشهور حول الموقف من الأقباط حيث ذهب^(٤٣) إلى أن "الجيش يعتبر قوة الدولة، وبالتالي مفروض يكون من في الجيش من أصحاب العقيدة نفسها، وليس من أصحاب عقيدة أخرى، وده علشان يقدروا يقفوا الموقف السليم من أي عدو يحاول يعتدي على الدولة الإسلامية، ولكن لما يبقى في الجيش عناصر غير إسلامية وتجي دولة مسيحية تعتدي على الدولة الإسلامية. وفيه في الجيش عناصر مسيحية، ممكن يمالئوا ويسهلوا للعدو أن يهزمنا. والجزية هي مجرد ضريبة للدفاع عنهم.. للدفاع عن المسيحيين بذل ما هم يدفعوا عن أنفسهم، المسلمين يدفعوا عنهم، ويأخذوا الجزية مقابل ذلك، ومع ذلك، لو كان فيه مسيحي لا يستطيع دفع الجزية، تقوم الدولة بإعطائه المال

(٤٢) انظر هذه المواقف الجديدة في "الإخوان المسلمون: المرأة المسلمة في المجتمع الإسلامي: للشورى وتعد الأحزاب". المركز الإسلامي للدراسات والبحوث، القاهرة، الناشر دار التوزيع والنشر الإسلامية، البيان الأول والثاني صدرا في مارس ١٩٩٤ والجنير بالإشارة هنا أن الجماعة رشحت سيدة في انتخابات عام ٢٠٠٠ المنصرمة عن دائرة الرمل بالإسكندرية، وثمة مؤشرات ميدانية على بعض الأتوار تنهض بها عضوات الجماعة في العمليات الانتخابية مع الناخبات، وبما يشير إلى أدوار تنظيمية وتجنيدية.

(٤٣) انظر "بيان للناس"، للمصدر سابق ذكره.

والصريف عليه كما كان يحدث في الماضي" (٤٤). هذا الرأي أثار سجلاً سياسياً اتسم بالحدة، مما اضطر المرشد العام للجماعة إلى نشر تعقيب بجريدة الشعب يتضمن أيضاً للأمر في صورته القاطعة طبقاً لما اعتمدته الإخوان منذ نشأة جماعتهم بحسب تعبيره - ومن ثم قرر ما يلي، أولاً: أن تفسير الآية القرآنية الكريمة الواردة بمسورة التوبة بخصوص الجزية مستقر على أنه خاص بمن حارب الإسلام والمسلمين، والإخوة المواطنون الأقباط بمصر يخرجون عن هذا النطاق بالكلية، ومنذ أجيال متلاحقة، وجميع أهل مصر يعيشون معاً مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات وقد حاربوا معاً أعداء الوطن دون تمييز بين عقيدة ودين المصري المدافع عن وطنه والعدو الغازي والمعتدي على الوطن. ثانياً: أن كون المسلمين يحاربون دفاعاً عن عقيدتهم فذلك يشمل بالضرورة أنهم يدافعون عن وطنهم ومن ثم فالدفاع عن الوطن مما يأمر به الدين الإسلامي، وأن يدافع المواطن غير المسلم عن وطنه المصري فهو إذن يشارك المواطن المسلم في المبدأ ولا مجال لأي تفرقة (٤٥). هذا التعقيب وغيره من ردود الأفعال الغاضبة، أثارت شكوكاً حول مدى جدية المواقف الاجتهادية للإخوان التي صدرت في منتصف عقد التسعينيات المنصرم، والتي أثارت اهتمام الكثيرين في الجماعة الثقافية، ولدى بعض الجماعات السياسية، والباحثين في الحركة الإسلامية المصرية وتطوراتها. ومما ضاعف من هذه الشكوك - في نظر البعض - حول موقف الجماعة، وبعض المعتدلين حولها، هو مواقف غالبيتهم إزاء

(٤٤) طرح خالد داود أحد محرري جريدة الأهرام ويكلي سؤالاً على مرشد جماعة الإخوان مصطفى مشهور: قلتم في حواركم معنا أن الجميع يريدون تطبيق الشريعة الإسلامية. بما في ذلك الأقباط، وذلك لأنها تضمن لهم حقوقهم كاملة. إذا تم حرمانهم مثلاً من دخول الجيش بدعوى أنهم لا يؤمنون بكلمة الله التي يجب على المسلمين إعلانها.. كما تفسرون للشريعة؟! أليس هذا تفسيركم لها؟! وكانت إجابته ما ورد بالمتن. انظر في مجلة روز اليوسف الحوار الذي أجراه خالد داود مع مصطفى مشهور في ص ٢٣ من العدد رقم ٣٥٩٢ الصادر في ١٤ / ٤ / ١٩٩٧.

(٤٥) انظر خالد داود، المرجع سابق الذكر ص ٢٣.

حريات التفكير والتعبير والإبداع، وذلك لأهداف سياسية محضة، من خلال استخدام أساليب التحريض على المفكرين والمبدعين.

ثالث عشر: تقدم كتابات الشيخ يوسف القرضاوي^(٤١)، ومحمد سليم العوا، والمستشار طارق البشري وغيرهم، رؤى فقهية تؤصل لمفهوم المواطنة والمعاواة بين المسلمين وغير المسلمين، ولا شك أن هذه الاجتهادات تحتاج إلى تقديمها لطلاب المعرفة الإسلامية والشرعية، وإلى النظر من المؤسسة الأزهرية فيها، ولا سيما أن الإمام الأكبر سيد طنطاوي من دعاة الوحدة الوطنية بين المصريين على اختلاف انتماءاتهم الدينية، حتى يكون التكوين العلمي لطلاب الأزهر قائما على رؤى تتسم بالتسامح، والتجديد الفقهي، وهذا لا يخل قط بضرورات معرفية لآراء كبار الفقهاء وتابعيهم في المدارس الفقهية على اختلافها، ولا سيما في الجامعة والدراسات العليا، وما إذا كانت هناك كتابات تخالفها في الرأي أو توافقها سواء كانت في زمانهم، أو في المرحلتين الحديثة والمعاصرة من قبل بعض الباحثين.

رابع عشر: إن القضايا الخاصة بوضع المرأة، أصبحت من ضمن الأمور التي تثار حولها إشكاليات عديدة، ومن ثم تعد من أهم المناطق السجالية في مجال حقوق الإنسان، والاتفاقيات الأساسية التي تشكل أجياله المتعاقبة، والبعض يستند إلى بعض الآراء الفقهية المخالفة حول حقوق المرأة، ولا سيما دورها في الحياة العامة، والسياسية تحديدا. غالبا ما توظف بعض الآراء الفقهية التي تعكس التقاليد الاجتماعية القديمة على أنها تعبير عن الموقف الإسلامي، وذلك على الرغم من تنوعه وثرائه في هذا الصدد. لا شك أن هناك مناطق إشكالية، وتوترات بيد أن نظرة مدققة حول فقه المرأة يتضح نمو اتجاه يحاول إيجاد حلول وتفسيرات فقهية ترفع بعض الإشكاليات، أو تبذل بعض الشكوك التي

(٤١) انظر مصطفى مشهور. تعقيب على ما نشرته "الأهرام ويكلي" في جريدة الشعب

العدد الصادر في ١١/٤/١٩٩٧.

يثيرها بعض الوعاظ التقليديين حيث يخلط بعضهم بين التقاليد والأعراف والقيم المحافظة وبين صحيح الدين الإسلامي^(٤٧).

(٤٧) انظر في ذلك على سبيل المثال في مجال التفسير مؤلف د. يوسف القرضاوي "المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة: ضوابط ومحددات في الفهم والتفسير"، حيث يذهب إلى "أما عمل "العقل الإسلامي" في تفسير القرآن وشرح الحديث، واستنباط الأحكام، وتبيين الطريق، وترشيد الفهم، وتسييد الاستنباط والاجتهاد، حتى لا تزل الأقدام، وتضل الأفهام." ص ٨، القاهرة، للنشر مكتبة وهبة ١٩٩٢. ولفظ مؤلفاته في شأن "غير المسلمين في المجتمع الإسلامي"، "والأقليات الدينية والحل الإسلامي"، القاهرة، الناشر مكتبة وهبة، الطبعة الثانية ١٩٩٩. وكتابه "الحلال والحرام في الإسلام"، الناشر مكتبة وهبة، الطبعة الحادية والعشرين ١٩٩٣. وانظر بصفة خاصة د. محمد سليم العوا: في النظام الإسلامي للدولة الإسلامية ص ٢٤٦ وما بعدها إلى ص ٢٦٤، طبعة دار الشروق الأولى ١٩٨٩، وانظر أيضا دراسته في كتاب د. إسماعيل صبري عبد الله وآخرون: المواطنة تاريخيا - دستوريا - فقهيا، من سلسلة كتب المواطنة، الناشر المركز القطبي للدراسات الاجتماعية القاهرة ١٩٩٨. وفي أعقاب السجال وردود الأفعال المختلفة لتصريح الأستاذ/ مصطفى مشهور للمرشد العام للإخوان المسلمين عن الأقباط، وخدمة العلم أشار العوا إلى أرائه السابقة بوضوح في أحد الحوارات للصحفية التي أجريت معه إلى القول أن "الفقه الإسلامي المعاصر يرى "الجزية" وأصلها الذي تنفرع عليه وهو "عقد الزمة" مسألتين تاريخيتين لا محل لهما في عصرنا الحاضر" وعندما سئل كيف أجاب "أما الجزية" فهي عقد بين طرفين، الطرف الأول، هو الدولة الإسلامية، والثاني هو غير المسلمين المقيمين على أرضها، ولكنها ليست وضعا دائما لا يتغير بل هي "عقد" يرد عليه ما يرد على العقود من عولرض، ومنها انتهاء العقد لأسباب لا تحصي، وهي ليست فكرة إسلامية مبتدأة، بل مما وجده الإسلام شأنها بين الناس عند بعثة النبي صلى الله عليه وسلم فأكسبه مشروعية، وأضاف إليه تحصينا جديدا بأن "الزمة" تتحول من زمة للعامة أو المجرى "إلى زمة الله ورسوله والمؤمنين" أي زمة الدولة الإسلامية، وأما "الجزية" فإنها لم تكن ملازمة لعقد الزمة - كما يطرح التعريف التقليدي لهذا العقد- بل إنها أسقطت منذ زمن للصحابة وللتابعين عن قبل الاشتراك من غير المسلمين في الدفاع عن الدولة الإسلامية، فقد أسقطها سرققة بن عمرو عن أهل أرمينية سنة ٢٢ هجرية، وأسقطها حبيب ابن مسلمة القهري عن أهل إيطاكية، وأسقطها بعض قواد جيش أبي عبيدة بن الجراح،-

عراقهم عليها أبو عبيدة نفسه ومن معه من الصحابة عن الجراجمة وهم أهل مدينة تركية حاصرها المسلمون ثم صالحوا أهلها على ترك الجزية ومشاركة جيش المسلمين في مواجهة الروم، وصالح عبد الله بن أبي سرح أهل اللوبة -حين كان والياً على مصر- على عدم سداد الجزية بل على هدايا تتبادل كل عام بين الفريقين، وصالح المسلمون أهل قبرص في زمن معاوية بن أبي سفيان على خراج وحياذ بين المسلمين والروم. وأصبح تعليقات الفقهاء للجزية إنها بدل عن مشاركة غير المسلمين في أداء واجب الجندية، وقد أشار إلى ذلك كثير من الفقهاء، بل صرح به الإمام ابن حجر للمسقلاني في شرحه لصحيح البخاري فقال "إن الجزية عند الجمهور، أي أكثر الفقهاء بدل الجهاد، ومن هنا نقول: إن غير المسلمين في الدول الإسلامية الحديثة هم مواطنون لهم كل ما للمواطنين من حقوق وعليهم كل ما على المسلمين من واجبات. ومن بينها الجندية. لا يجوز القول بوجوب الجزية عليهم، لأن الجزية من الأحكام المعروفة للعة، وعلتها عدم المشاركة في الجيش الإسلامي، وقد انتهى هذا الوضع فوجب ألا يقال بوجوب الجزية أصلاً" ثم ذهب أيضاً بشأن تكليف الدولة الإسلامية للمعاصرة إلى القول بأنها تمثل نوعاً جديداً من السيادة لم يعرض لأحكامها الفقهاء لأنها لم توجد في زمانهم" ويستطرد العوا في شرح هذا الرأي الهام بقوله "فالدولة الإسلامية العصرية: تقوم السيادة فيها على أغلبية مسلمة شاركتها في إنشاء الدولة وإيجادها أقلية أو أقليات غير مسلمة. وهذه صورة مختلفة عن صورة فتح المسلمين لأرض بعد حرب بين أهلها وبين المسلمين، وهى الصورة التي وردت فيها الجزية أصلاً في سورة التوبة في الآية رقم (٢٩) وهى التي نقول: "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" صدق الله العظيم. والدولة الإسلامية التي قامت بعد عهد الرسول صلى الله عليه وسلم قد انقضت بانحسار سلطان الخلافة الإسلامية وسيطرة الاستعمار الغربي على معظم أراضيها وانقطاع العمل بأحكام الشريعة فيها، وتفضى بذلك عقد الذمة نفسه. وقد قاومت الشعوب هذا الاستعمار على عتوه وجبروته، مقاومة بلغ مداها عشرات السنوات، بل جاوزت في بعض الأحيان قرناً كاملاً من الزمان وقد شارك فيها -حيث كان في الشعب مسلمون وغير مسلمين- الفريقان جميعاً، فخاصاً معارك الاستقلال معاً، وقتل أبناؤهم من الطينان الأجنبي أو طغيان العملاء المحليين معاً، ومن مسلسل المقاومة المستمرة، والصمود المتجدد، وحركة التاريخ الذي يدول الله أيامه بين الناس.. ومن ذلك كله نشأت الدولة الإسلامية القائمة=

=اليوم، واستبدلت بفكرة اللفة بين المسلمين وغير المسلمين فكرة "المولطنة" التي تضم الجميع وتسعهم في إطار وطن مشترك، وليس للجزية مكان في أصول هذه الدولة، ولا يجوز أن يفرق بين أبنائها بسبب اختلاف الدين حيث لم يفرق الدين في الولاء لوطنهم وحبهم له واستشهادهم في سبيله. انظر محمد بركات (حوار): د. محمد سليم العوا... يفند آراء مصطفى مشهور المرشد العام للإخوان المسلمين فالأقباط ليسوا أهل نمة ولا تجب عليهم الجزية، مجلة الوطن العربي، العدد ١٠٥٧ الصادر في ٦/ ٦/ ١٩٩٧ ص ٥١.

وفي إجابته على سؤال "ماذا في شأن النص القرآني الذي يذكر الجزية صراحة بنص الآية؟" أجاب "إن الشأن في هذا النص الذي يذكر الجزية في القرآن هو كالأشأن في نص القرآن الكريم الذي يذكر سهم المؤلفة قلوبهم بين المستحقين للزكاة. فقد أجمع الصحابة على رأي عمر في وقف سهم المؤلفة قلوبهم، وقال الفقهاء إنه إجماع صحيح، لأن الحكم له علة تكور معها، فحيث وجدت وجد الحكم، وحيثما انتفت انتفى الحكم، وكذلك الجزية عليها للفقهاء في أصح أقوالهم بعدم جواز إلزام غير المسلمين بالمشاركة في الدفاع عن المجتمع الإسلامي، وهي مشاركة واقعة اليوم بحكم الدستور والقانون الذي يخضع له الجميع، ورتبها النص القرآني على حال القتال التي تنتهي بأداء أهل الكتاب لها، وهي لم تعد قائمة اليوم، ولم تنشأ على أساسها عقد الدولة الإسلامية المعاصرة، فلا مجال إذن للحديث عن الجزية من أي وجه كان". انظر المصدر السابق ذكره ص ٥١. وما ورد في هذه المقابلة سبق أن ورد في مقال نشره بجريدة الوفد في ١٨/ ٤/ ١٩٩٧ تحت عنوان "بل الجزية في نمة للتاريخ". وفي هذا الإطار انظر المستشار طارق البشري في كتابه "في المسألة الإسلامية المعاصرة": بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية في الفكر الميائسي". للقاهرة، دار الشروق ١٩٩٨، ص ٨٢. وانظر أيضا فهمي هويدي. "مواطنون لا نميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين" دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٨٥.

خاتمة

ثمة حاجة تبدو ملحّة لتطوير مناهج التعليم الأزهرى^(٤٨)، وخاصة في مجال الفقه ومدارسه المختلفة في إطار الاجتهادات الجديدة

(٤٨) انظر د. محمد عمارة: "الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده". كتاب الهلال، نوفمبر ١٩٧٩. انظر كتابات معاصرة عن للمرأة منها على سبيل المثال، الشيخ محمد الغزالي: "المرأة بين التقاليد الرائدة والولادة"، القاهرة، مكتبة الأسرة، ١٩٩٩. وانظر د. يوسف القرضاوي. "مركز المرأة في الحياة الإسلامية". مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ١٩٩٦. ومؤلفه "تقوى المرأة المسلمة". مكتبة وهبة، للطبعة الأولى ١٩٩٦. وانظر أيضا في إطار السعي نحو تأسيس فقه جديد، الذي يدعو إليه الأستاذ جمال البنا: في كتابه "نحو فقه جديد". الناشر دار الفكر الإسلامي ط١ ١٩٩٦. وكتابه "المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء"، الناشر دار الفكر الإسلامي، للطبعة الأولى ١٩٩٨، حيث يذهب إلى القول "ويمكننا القول إن قوانين الأحوال الشخصية في مصر المستمدة من أحكام الفقهاء وضعت من ألف عام تُعد سبّة في معايير العدالة ويتعين تغييرها بما يتفق مع القرآن الكريم ومبادئ الفقه الجديد". المرجع سابق ذكره ص١٢٥. وفي الفقه الشيعي انظر الشيخ محمد مهدي شمس الدين. "أهمية المرأة لتولي السلطة" للكتاب الثاني، بيروت، الناشر المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى أبريل ١٩٩٥ والكتاب الثالث والرابع "حقوق للزوجية وحق العمل للمرأة". الناشر المؤسسة الدولية للدراسات والنشر بيروت ١٩٩٦. وانظر كذلك وجهة نظر حول موقف كبرى الجماعات الإسلامية والسياسية من المرأة، السيد يوسف: "المرأة وحقوقها في منظور الإخوان المسلمين"، بيروت، الناشر العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٩٩٨. وانظر أيضا السيد محمد حسين فضل الله: "تأملات إسلامية حول المرأة". بيروت، دار الملاك، ١٩٩٢. وانظر وقارن مع البيانات الجديدة للإخوان المسلمين حول المرأة، المرجع سابق ذكره. وانظر في "الإشكاليات التي يثيرها تحليل موقف جماعات الإسلام السياسي من حقوق المرأة وبين المعايير الدولية، انظر في ذلك عمر القراي (وآخرين). "حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي". الناشر مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، سلسلة مناظرات حقوق الإنسان، ١٩٩٩، وينطلق الباحث من أفكار جماعة الإخوان الجمهوريين السودانية، وانظر تعقّبات من منطلقات فكرية مختلفة على هذه الدراسة في المرجع السابق. وانظر وجهة نظر إسلامية سياسية جديدة في «بة رؤوف عزت: "المرأة والعمل»

في بعض المجالات الأساسية، لا سيما أن تحولات الواقع في العالم تفرض أسئلة وتحديات لم تكن مطروحة في زمن كبار الفقهاء المؤسسين والتابعين وتابعي التابعين.. إلخ. من هنا يبدو الاجتهاد مسألة من الأهمية بمكان، في تجديد مناهج البحث والتحليل الفقهي، والاستفادة من تطورات المعرفة الحديثة لتجاوز الفجوات والعقبات التي حدثت منذ وقف باب الاجتهاد حتى الأزمنة الحديثة والمعاصرة. إن تحليل وعرض الاتجاهات الفقهية المختلفة، وتأصيلها لطلاب المرحلة الثانوية من التعليم الأزهرى بل والجامعي تحتاج إلى تجديد في المنهج، وفي العرض وفي اللغة. إن هناك ضرورة لوضع قواميس فقهية ميسرة لطلاب الأزهر في الثانوي والجامعي لفهم ما يستغل على الأفهام من بعض الاصطلاحات في الكتب والمتون الفقهية.

إن عرض المواقف الفقهية لعلماء معاصرين حول المواطنة والمساواة ومبادئ حقوق الإنسان من وجهة نظر فقهية إسلامية- بل وجهات النظر الغربية أيضا - لهو من الأهمية بمكان، حتى لا يرى طالب المعرفة الدينية والفقهية الإسلامية تناقضات حادة بين ما يتعلمه من آراء بعض فقهاء المدارس الفقهية، وبين الواقع في تطوراته الأكثر سرعة في عالم المابعديات وما بعد الحداثة وما بعد الثورة الصناعية الثالثة. وهي كما قلنا تطرح إشكاليات على الفكر الديني ومنظوماته التفسيرية، والتأويلية، ومن ثم تحتاج إلى منظورات جديدة في المناهج وطرائق التحليل، وإلى استكمال وتطوير أدوار مدرسة التجديد في الفكر

-المباني: رؤية إسلامية" الناشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، للطبعة الأولى ١٩٩٥. وانظر دراسة سوسيولوجية معاصرة في مؤلف فاطمة المرنيسي "ما وراء الحجاب ديناميكا المنكر- المؤنث في المجتمع الإسلامي الحديث" ترجمة أحمد صالح. دمشق، حوران للنشر، الطبعة الأولى ١٩٩٧. وانظر د. رضوان السيد. "الفقهي والمرأة: للرؤية الإصلاحية والتأصيل الإحيائي" مجلة باحثات من ص ٤٨ إلى ص ١١١ بيروت، الناشر تجمع الباحثات، العدد الرابع ١٩٩٧-١٩٩٨. وانظر أيضا محمد الحداد. "المرأة في العقد المباني: حدود الخطاب الفقهي حول المرأة"، للمرجع سابق الذكر من ص ١١٢، إلى ص ١٢٧.

لديني الإسلامي^(٤٩)، في ظل مسعى لرفع الحرج كاصل من أصول
لشرع^(٥٠).

إن تعدد وغنى تاريخ الفقه الإسلامي ومدارسه واجتهادات كبار
الفقهاء هي شهادة تاريخية وحاضرة ومستمرة على أن إمكانيات تجديد
الفكر والمناهج والأدوات وآليات التفسير والتأويل، واستراتيجيات البحث
مفتوحة على التطوير، ومن ثم القدرة على بلورة حلول لما يثيره الواقع
من إشكاليات وتناقضات من منظور إنساني متسامح ومستنير وعقلاني،
وهي سمات ازدهار في مراحل عز الفقه الإسلامي وقوته. ولا شك أن
تطوير المناهج في المدارس الأزهرية، هو إحدى أبرز الخطوات نحو
تطوير المؤسسة^(٥١) نحو الأفضل دائماً وجعلها قادرة على تفضيل روح

(٤٩) تطوير المناهج لا يعني إلغاء بعض المواد الأساسية في تكوين طالب الأزهر في
زماننا، لأن البعض قد يتصور أن الدعوة للتطوير هي الدعوة إلى التبسيط المخل للمواد
الأساسية التي يتعين على الطالب معرفتها. إنما هي دعوة لتطوير المناهج للبحثية،
والمناهج التعليمية. لا شك أن ثمة جدلاً أثير حول هذا الموضوع بين بعض علماء الأزهر
حول إلغاء الفقه المذهبي في المرحلة الإعدادية الأزهرية، انظر في هذا الخلاف في
وجهات النظر رأي د. أحمد علي طه ريان: بعض الحقائق حول الفقه المذهبي والفقه
الميسر، في جريدة الشعب ص ١٣ العدد الصادر في ٢٨ / ٤ / ٢٠٠٠، ويرد فيه على
التحقيق الصحفي الذي أجرته "مجلة الشروق" صوت الأزهر بتاريخ ١١ / ٢ / ٢٠٠٠ حول
الفقه المذهبي الذي لقي في المرحلة الإعدادية الأزهرية، ولجري التحقيق الصحفي مع
الأستاذين، الشيخ علي فتح الله وكيل الوزارة لقطاع المعاهد، ونائبه للشيخ محمد نداء، ولا
شك أن الخلاف بين وجهات للنظر المختلفة، دلالة على أهمية الموضوع التي تتزايد في
ظل التغير الهام الذي يتم في مجال العلم والمعرفة الإنسانية الأخرى.

(٥٠) انظر عاطف أحمد مطوظ. "رفع الحرج في التشريع الإسلامي"، دراسة أصولية
وقفية، مطبعة جامعة المنصورة ١٩٩٦.

(٥١) انظر في ذلك د. حسن صعب: "الإسلام وتحديات العصر"، بيروت، دار العلم
للملايين، الطبعة الثالثة ١٩٧٤. وانظر فضل الرحمن: "الإسلام وضرورة التحديث: نحو
إحداث تغيير في التقاليد الثقافية"، ترجمة إبراهيم العريس، لندن، دار الساقي، الطبعة
الأولى، ١٩٩٣. وانظر أيضاً د. جمال الدين عطية: "التنظير للفقه"، الطبعة الأولى =

التجديد فسي للفكر الديني^(٥٢)، سواء في إطار الثقافة الدينية السائدة في مصر، والعالم العربي أو انعكاساتها على الجماعات الإسلامية السياسية. لا شك أن هذا الدور هو من أهم الأدوار المنوطة بالأزهر الشريف في أفق جديدة بالغة التعقيد والتركيب والأسئلة والإشكاليات. وعلى الله سبحانه وتعالى قصد المسبيل دائماً.

= ١٩٨٧، غير معروف مكان النشر. وانظر دراسة د. أحمد الريسوني. في كتابه "الاجتهاد، للنص، للواقع، المصلحة" ورؤية محمد جمال باروت ورنودهما في المرجع السابق من حوارات القرن الجديد للناشر "دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى ٢٠٠٠. وانظر مناظرات أخرى منها عبد الرزاق عيد، ومحمد عبد الجبار "الديمقراطية بين العثمانية والإسلام"، دار دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٩. وانظر مثلاً د. محمد طالب، "الإسلام حرية وحوار"، ترجمة حسني زينة، بيروت، دار النهار اللبنانية، الطبعة الأولى، ١٩٩٩. وانظر عبد المجيد الشرفي: "الإسلام والحداثة"، تونس، لدار التونسية للنشر، الطبعة الثالثة ١٩٩١. وانظر وجهة نظر تنتمي إلى الفقه الشيعي، السيد محمد حسين فضل الله: "تحديات الإسلام بين الحداثة والمعاصرة"، حيث يذهب إلى القول "إن بعض النصوص تختزن حيوية قد تشمل حركية الحياة كلها، وقد تختزن الكثير من إمكانات الاجتهاد التي إذا أخطأ فيها مجتهد أو كانت له وجهة نظر، فإن مجتهداً آخر قد يصيب وقد تكون له وجهة نظر أخرى في هذا المجال. ومن هنا فإن التزام المسلم بالنص لا ينبغي اجتهاده وفكره". ص ٢٢ من المرجع السابق، للناشر بيروت، دار الملاك، الطبعة الأولى ١٩٩٩. وانظر أيضاً جمال عطية، ووهبة الزحيلي، تجديد الفقه الإسلامي، دمشق، دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠، الطبعة الأولى.

(٥٢) انظر رؤية خاصة في تطوير الأزهر، الشيخ يوسف القرضاوي: رسالة الأزهر بين الأمس واليوم ولغد، القاهرة الناشر مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ١٩٨٤. حيث تناول عدداً من القضايا الهامة كإنتقاء الطلاب والأساتذة، ودعا إلى ضرورة مراجعة المناهج في عدة علوم منها التوحيد والفقه.. الخ. انظر المرجع السابق من ص ٩٥ إلى ص ١٢٢.

الباب الخامس

محاولة فى الإصلاح

السياسى والقانونى

السلطة تفسد، وكذلك يفعل الضعف.
والضعف المطلق يفسد إقتصاداً مطلقاً. (*)

جوزيف جويه

محرر "نبي زيت" الألمانية

(*) وردت العبارة بمقال توماس فريدمان: آه لهؤلاء الأوروبيين المبدئين، عن جريدة
نيويورك تايمز، الشرق الأوسط، للعدد رقم ٨٨٣٣، في ٣/٢/٢٠٠٣، ص ٢٢.

"إن الفنان أو الكاتب ما بعد الحدائى، فى وضع الفيلسوف: فالنص الذى يكتبه، والعمل الذى يُنتجه لا تحكمهما، من حيث المبدأ قواعد راسخة سلفاً، ولا يمكن الحكم عليهما طبقاً لحكم قاطع عن طريق تطبيق مقولات مألوفة على النص أو العمل. فهذه القواعد والمقولات هى مايفتش عنه العمل الفنى ذاته . الفنان والكاتب، إذن، يعملان دون قواعد لكى يصوغا قواعد ما تم عمله فعلاً ومن هنا حقيقة أن للعمل والنص سمات - حدث - ومن هنا أيضاً، فإتبعهما دائماً ما يأتیان متأخرين جداً بالنسبة لمؤلفهما"^(*).

جان فرنسوا ليوتار

(*) جان فرنسوا ليوتار: الوضع ما بعد الحدائى، المرجع سابق للذكر، ص ١٠٩.

"فى المجتمع والثقافة المعاصرين - مجتمع ما بعد صناعى، ثقافة ما بعد حداثة - يصاغ سؤال مشروعىة المعرفة بمفردات مختلفة. فقد فقدت الحكاية الكبرى مصداقيتها، بصرف النظر عن نمط التوحيد الذى تستخدمه، وبصرف النظر عما إذا كانت حكاية تأملية أم حكاية تحرر"(*) .

جان فرنسوا ليوتار

(*) جان فرنسوا ليوتار: الوضع ما بعد الحدائى، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات للقاهرة، الطبعة العربية الأولى، ص ٥٦، ١٩٩٤.

مدخل:

مطالب الإصلاح السياسى، والقانونى غالباً ما تلازما فى الخطابات السياسية المصرية المعاصرة، لا سيما فى ظل الدولة التسلطية التى تأسست مع ثورة يوليو ١٩٥٢. كانت القوى الليبرالية، والماركسية، والإسلامية تطرح مطالبها السياسية من خلال الدعوة إلى الإصلاح التشريعى حيناً، أو ثورة تشريعية كما كان بعضهم يطرح فى عقدي الستينيات والسبعينيات، وكل جماعة كانت ترمى إلى طرح رؤاها السياسية من وراء إجراء إصلاح فى البنى القانونية، وعمليات إنتاج القاعدة التشريعية فى البرلمان، بل إن مفهوم السياسة التشريعية، لم يكن سائداً فى غالب الخطابات حول تطوير التشريع. كان الليبرالى يسعى إلى أن يكون القانون مدخلاً لإعادة الليبرالية القانونية، لوقف ما كان يسمى فى اللغة السياسية الرسمية آنذاك بالتحول الاشتراكى، أو ضبط إيقاعه.

إن تحليل الخطابات القانونية عموماً، والأكاديمية على وجه التحديد، كانت فى جزء كبير منها، جزءاً لا يتجزأ من الليبرالية القانونية، وتنظيراتها، ومبادئها وأصولها التكوينية، والآلة الاصطلاحية لها. بعض الخطابات الاشتراكية العلمية كانت محددة، نظراً لحدثة التنظير الماركسى حولها، وللمبادئ الأساسية حول القانون والثروة والدولة، وأيضاً لغلبة الطابع الشعارى على بعض الكتابات المترجمة، أو تلك التى استند إليها البعض نقلاً عن بعض دراسات القانون المقارن وتاريخه فى المدرسة الفرنسية، ومن ثم لم تؤثر هذه الكتابات على الخطاب القانونى المسيطر فى الجماعة القانونية المصرية، وظلت محدودة، بالنظر إلى غلبة فقهاء القانون الليبراليين فى كليات الحقوق، ودخل الجماعة القضائية، وبين المحامين سواء فى تطبيقاتهم القانونية، أو كتابات بعضهم الفقهية، هم وبعض شراح القانون من جماعة المحامين، نظراً لرسوخ التقاليد الليبرالية السياسية، ونشأة هذه الأجيال فى وسط ثقافة ليبرالية أثرت على الأسواق السياسية والقانونية والتعليمية. كان الفكر الإسلامى السائد فى المؤسسة الدينية الرسمية، يحاول أن يساير

سياسات الدولة الناصرية، ويضفى عليها المشروعية ، ويطالب بوضوح حيناً، بأحداث توافق بين التشريعات، وبين القيم والمبادئ الإسلامية، وأحياناً أخرى بالمبادئ العامة للتشريعة فى حين أن جماعة الإخوان ، كانت تضع مطلب تطبيق الشريعة الإسلامية جزءاً رئيساً فى خطابها الناقد لنظام يوليو وسياساته وصفوته الحاكمة، حتى بعد المصادمات العديدة بين الجماعة، وبين السلطة السياسية آنذاك، ولا تزال المساجلات الخطابية قائمة بين الإخوان ، وجهاز الدولة والصفوة فى ظل توترات ونزاعات بين الطرفين. إن الإصلاح القانونى، كان ولا يزال يشير إلى بعض الحقوق القانونية، هى بذاتها مدخل الإصلاح السياسى.

وضرورة تصفية النظم القانونية الاستثنائية، ومنها قانون الطوارئ، وإعادة النظر فى البناء القانونى، ورفع القيود عن الحريات العامة، وعلى رأسها حريات الرأى والتعبير، والبحث الأكاديمى، وحرية الصحافة والتدين والاعتقاد، والتنظيم وتكوين الأحزاب السياسية، والتظاهر السلمى فى إطار القانون، وغيرها من الحريات الأساسية. ولامراء فى أن الإصلاح السياسى والقانونى، متلازمين، ومن ثم لابد أن ينطلقا من رؤية سياسية وفلسفية شاملة، عمادها الحدائق القانونية والسياسية، وضرورة استكمال عمليات تحقيقها فى الواقع السياسى المصرى ، وهو الأمر الذى يشير إلى ضرورة إنتاج هندسة دستورية جديدة، وتصور مختلف للعلاقات بين السلطات والفصل والتعاون فيما بينها وحدوده ، فى ظل تبنى للمبادئ الدستورية الديمقراطية كما تعرفها التقاليد الدستورية والسياسية فى الدول العريقة والأكثر تقدماً، على الرغم من العوائق البنائية الثقافية، والاجتماعية والفقهية والدينية الشائعة، التى تقف فى مواجهة التطور الديمقراطى فى مصر. إن بلورة تصور حول شكل النظامين الدستورى والسياسى الأكثر ملاءمة لتطلعات المصريين للحرية والتطور، تحتاج إلى حوار جاد، ورصين يسمح بإعادة هيكلة السياسة والقانون على نحو إصلاحى، يتسم بالتوازن ويؤدى إلى دستور جديد، يعتمد على النظام البرلمانى، وعلى الحراك السلطوى، بين الأحزاب والقوى السياسية وفق الآليات الديمقراطية المعروفة فى النظم العريقة والأكثر تطوراً. إن الاختيار والاستعارة من بين النظم الدستورية والسياسية المقارنة تتطلب الحد الأدنى من الإجماع السياسى القومى حول

أساسيات النظام الديمقراطي الأمثل لمصر في ظل عالم بالغ السرعة والتطور والتعقيد. إن إحداث تغيير هيكلي في النظامين الدستوري والسياسي يتطلب تعديلاً في قواعد اللعبة السياسية، وفي السوق السياسي، بل في الأجيال السياسية، وضرورة منح الأجيال الشابة الفرص الملائمة لاكتساب الخبرات السياسية والمهارات الدولية حتى لا يحدث فراغ سياسي بين الأجيال المختلفة كما هو حادث منذ عقدين وأثر سلباً على الفكر والأداء السياسي والحزبي في البلاد. إن الشيوخوخة السياسية والجيلية أدت إلى الجمود النظامي والجيلي، ومن ثم أي تجديد، أو إنتاج للمبادرات الفردية، يحتاج إلى حزمة متكاملة من سياسات الإصلاح السياسي والقانوني. ولاشك أن هناك علاقة بين عمليات الإصلاح القانوني والسياسي، وبين إنماء الوعي القانوني لدى غالبية المصريين عبر مناهج وبرامج تعليمية وإعلامية متعددة، حتى يكون ذلك مدخلاً لإطلاق طاقات الرأي العام، وتشكيله ليكون قوة رقابية شعبية فعالة على الحكومة والأحزاب والبرلمان، والصحافة، والأجهزة البيروقراطية، والتنفيذية، والمحليات. إن إنماء الوعي القانوني سيساهم في تطوير الثقافة السياسية وإسباغ الطابع والقيم للديمقراطية، عليها.

ونتناول في هذا الباب الوجيز سياسة إنماء الوعي القانوني - إذا جاز التعبير وساخ - وتنمية الثقافة السياسية^(٥).

(٥) قمنا بعض الاقتراحات العملية في بعض المؤتمرات ، وتبناها البعض مثل موضوع المواطنة، وإنماء الوعي القانوني، لكنها لا تزال في طور أولى وتحتاج إلى تقويمات موضوعية لتطويرها، ووضع أدلة نظرية وعملية للتكوين والتدريب على القيم القانونية والديمقراطية والمواطنة من قبل طلبة المدارس على اختلافها، فضلاً عن نشاطات الجمعيات الأهلية. انظر في ذلك مشروع المواطنة بالهيئة القبطية الإنجيلية، ومؤتمرات التعليم المصري - مواطنة مصرية بالأمانة العامة للمدارس الكاثوليكية، ومؤتمرها الأخير الذي عقد بالقاهرة في الفترة من ٢٨ إلى ٣٠ يناير ٢٠٠٣. ولنظر مشروع تنمية الوعي القانوني الذي يقوم به مركز الدراسات القانونية وحقوق الإنسان. ومن الجدير بالذكر أن المركز القبطي لدراسات حقوق الإنسان اهتم مبكراً منذ النصف الثاني من العقد التسعينى من القرن المنصرم بقضايا المواطنة، وله دراسات منشورة في هذا الصدد لعدد من الباحثين المصريين للمرموقين.

الفصل الأول

الوعي القانوني

وتنمية الثقافة السياسية في مصر(*)

(*) ملاحظة: كتبت لأغراض المحاضرة فقط، وربما أشرها تعميماً للفائدة.

هل يمكن أن يؤثر نشر الوعي القانوني على تنمية الثقافة السياسية، وعلى التطور الديمقراطي في مصر؟
والسؤال يثير أسئلة عديدة من قبيل:

- ١- ما المقصود بالوعي القانوني والثقافة السياسية؟
- ٢- هل هناك وعي قانوني خارج إطار الجماعة القانونية- الفقه والقضاء والمحاماة - وجماعات أخرى، كمعاوني القضاء، ورجال الضبط القضائي، والشرطة، والموظفين العموميين داخل الجهاز الإداري الذين ناط بهم المشرع تطبق وتنفيذ القوانين واللوائح الإدارية، والقرارات... إلخ؟ وهل وعي بعض هؤلاء القانوني يتسم بالدقة والرهافة والمواكبة الزمنية لعمليات إنتاج التشريعات واللوائح؟
- ٣- ما هي العلاقة بين الوعي القانوني، والثقافة السياسية؟
- ٤- ما مستوى الوعي القانوني الراهن في مصر الآن؟
- ٥- أية ثقافة سياسية سائدة؟

بعد طرح الأسئلة التي يثيرها السؤال الأساسي، يمكننا أن نتلمس بعض الضوء المنهجي والموسوي - سياسي والقانوني للإجابة عن السؤال وتقديم بعض المقترحات العملية لتنشيط وتفعيل الثقافة القانونية والسياسية في مصر.

أولاً: تحديد المفاهيم الأساسية:

لا نستطيع البدء في موضوعنا، إلا من خلال ضبط المفهومين الرئيسيين وهما:

- ١- الوعي القانوني. ٢- الثقافة السياسية والتنمية السياسية.
- (أ) لا يمكن فهم الوعي القانوني كاصطلاح، دونما ربطه باصطلاح الوعي الاجتماعي والذي يقصد به: "الآراء والمفاهيم والأفكار، والنظريات السياسية، والقانونية. والجماليات والأخلاقيات وغيرها، والفلسفة، والدين والأشكال الأخرى للوعي. ولا يفهم الوعي الاجتماعي - كبعد معنوي - إلا من خلال الوجود الاجتماعي، بما يعنيه من الحياة

المادية والمجتمع، وإنتاج الثروة، والعلاقات الاجتماعية التى تقوم بين الناس من خلال عملية الإنتاج.^(١)

نحن إزاء مفهوم يتداخل مع مفاهيم أوسع نسبياً منه، فالوعى القانونى هو جزء من الوعى الاجتماعى عموماً، إلا أن ثمة تمايزاً نسبياً لما نقصده بالوعى القانونى عن غيره من أشكال الوعى الأخرى السياسى والأخلاقى والجمالى.

يقصد بالوعى القانونى، مجموعة الآراء والمفاهيم والأفكار والنظريات الفلسفية - القانونية والدستورية السائدة فى بلد ما. إلا أن الوعى القانونى - نظرياً - بما ينطوى عليه من معرفة وتعلم وتكوين حول النظام القانونى السائد، وتاريخه وتطوراتهِ وفلسفته، يتطلب الإخراط فى عملية تعليم منظمة، وبرامج محددة، عادة لا تتوافر إلا لمن تابع دراسة أكاديمية منهجية فى إحدى كليات الحقوق. وقد يستطيع بعض الدارسين معرفة شذرات مجتزأة من أوليات العلوم القانونية ومداخلها، تشكل ما يمكن أن يطلق عليه وعى قانونى عام، وإن انطوى على ثغرات وتشوشات مرجعها ابتسارات عملية التعلم المعمم، وتبسيطاتها وتسطيحها.

ب- أريد أن أميز بين اصطلاح الوعى القانونى السابق ذكره، وبين المعرفة القانونية الشائعة لدى بعض الفئات الاجتماعية العريضة، ويقصد بذلك مجموعة الآراء والمقولات والأفكار الشائعة عن القانون عموماً، لدى بعض الفئات المتعاملة مع الأجهزة القانونية والإدارية للدولة.

ج- لا شك أيضاً فى أن ما هو شائع عن القانون لدى بعض المحامين، ومعاونى القضاء، والبيروقراطية، والأجهزة الشرطية، قد ينطوى على اتجاهات وآراء وقيم لا تعكس صحيح النصوص والمبادئ القانونية التى ينطوى عليها كل نسق قانونى.

د- الوعى القانونى يرتبط أيضاً بالثقافة والفلسفة والقيم والمبادئ القانونية لقانون الدولة فى الأساس، أى فى الإطار الرسمى فى مرحلة

(١) انظر فى ذلك: م. روزنتال، وب يودين، ترجمة سمير كرم، الموسوعة الفلسفية ص

٥٧٨، وص ٥٧٩، الطبعة السابعة، للنشر دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٧.

تاريخية ما، فى مصر - كما فى أى مجتمع آخر - لابد أن نميز بين هذه المستويات المتعددة للوعى القانونى بالوعى الشائع لدى غالبية المخاطبين بأحكام القانون عنه، إذ تسود بعض الخبرات الشخصية، أو النزاعات التى يدخل فيها الأشخاص الطبيعيين مع بعضهم بعضاً، أو مع أجهزة الدولة، أو الشخصيات القانونية المعنوية - أو الاعتبارية - أو من خلال وسائل الإعلام المرئية أو المسموعة، أو المكتوبة، أو من خلال السينما، والمسرح، أو عن الطريق السماع الشفاهى ... إلخ. الوعى الشائع حول القانون هو اتجاهات اجتماعية وسلوكية ينطوى على مفاهيم عامة وغامضة وخاطئة وتشوش، ومواقف نفسية، إزاء القانون، غالباً ما ترتبط بالموقف إزاء الدولة وجهازها الإدارى، والأجهزة الأمنية ... إلخ.

ثانياً: الثقافة السياسية:

يقصد بها - وفق إريك رو Eric Row - أستاذ العلوم السياسية البريطانى - : "القيم والمعتقدات والاتجاهات العاطفية للأفراد حيال ما هو كائن فى العالم السياسى". ووفق لوسيان باى "هى مجموع الاتجاهات والمعتقدات والمشاعر التى تعطى نظاماً ومعنى للعملية السياسية وتقدم قواعد مستقرة تحكم تصرفات أعضاء النظام السياسى". ويرى د. كمال المنوفى "إن الثقافة السياسية هى تلك القيم السائدة فى المجتمع وتتصل بعلاقة أفرادها بالنظام السياسى بصورة مباشرة أو غير مباشرة"^(٢).

١- أما التتمية السياسية فهى تشير ضمن ما تشير إلى إقامة الأبنية التى تسمح بالمشاركة الشعبية فى العملية السياسية وخلق جهاز إدارى قادر على التنفيذ الفعال للسياسات الإنمائية وتلبية مطالب المواطنين، وبناء الديمقراطية بما يتضمنه ذلك من إنشاء المؤسسات السياسية الديمقراطية وإرساء تقاليد الممارسة الديمقراطية، وخلق ثقافة سياسية تؤكد على الولاء القومى الذى يتخطى الولاءات المحلية الضيقة، وتشجع على المشاركة السياسية، وتلح على النظرة العملية لأمر الحياة، وتضغط على معانى المساواة والثقة فى السلطة"^(٣).

(٢) والتصرفات مستقاة من كتاب د. كمال المنوفى الثقافة السياسية للفلاحين المصريين

ص ٢٠، دار ابن خلدون للطبعة الأولى مايو ١٩٨٠ بيروت.

(٣) انظر د. كمال المنوفى: المرجع السابق ص ١٠، والمراجع المشار إليها فى الهامش

هناك حول المضمانيين المختلفة لعملية التتمية السياسية.

فى إطار التعريفات السابقة للوعى القانونى، والثقافة السياسية، والتنمية السياسية، يمكننا أن نشير إلى ما يلى من ملاحظات:

٢- إن كليهما: دور فى إطار العلاقات داخل الدولة القومية، أو الدولة - الأمة كمرحلة فى تطور الدولة والرأسمالية الغربية معاً منذ بدء عمليات العولمة يتعين علينا متابعة تأثير التحولات العولمية وانعكاساتها على الأسئلة التى تطرح، وعلى ما كان سائداً قبلها.

مثلاً لم يعد الوعى القانونى قاصراً على الفلسفات القانونية والاتجاهات والنظريات والآراء الشائعة عن النظام القانونى الوضعى فى دولة ما لأن الاتجاهات العولمية، أدت إلى نشوء إنتاج قانونى معولم يمثل فى الاتفاقيات الدولية التى تمس تنظيم الاقتصادات العولمية، ونشوء مؤسسات قضائية من قبيل المحكمة الجنائية الدولية الدائمة، بعد المحاكم الخاصة، ثم اتفاقيات حقوق الإنسان بأجيالها الأربعة، ثم الدور الثقافى والإعلامى للمنظمات القانونية والحقوقية الدفاعية فى نشر هذا النمط من أنماط الوعى القانونى العولمى على شبكة الإنترنت، وفى دوراتها التدريبية، ومؤتمراتها وورش عملها المتعددة والمتزايدة ... إلخ، التى غدت جزءاً رئيساً من حركة المنظمات الدفاعية على مستوى المجتمع المدنى العولمى.

٣- لا يقتصر الأمر على الوعى والثقافة القانونية القومية فحسب، بل على الثقافة والتنمية السياسية، إذ تساهم المنظمات الدفاعية الحقوقية بأنشطتها كافة، ومعها المنظمات الداعمة للتطور الديمقراطى، والدفاع عن حقوق الإنسان، إلى المساهمة فى تطوير وإنماء ودعم الثقافة السياسية على المستوى العولمى من ناحية، بل والتأثير على النظم السياسية الشمولية فى مواقفها القانونية أو السياسية إزاء المعارضات، وتجاوزاتها إزاء حرية التعبير، وحقوق الأقليات، وحرية الدين والاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية، وحقوق المرأة، والجماعات العرقية والقومية ... إلخ. بل والدفاع عن القيم والمؤسسات السياسية والقانونية الديمقراطية. هذا التطور العولمى بما أنتجه من منظمات ووسائل وآليات معلوماتية واتصالية، أصبحت تؤثر على الوعى القانونى والثقافة والتنمية السياسية فى مجتمعات الجنوب والشمال معاً.

ثالثاً: العلاقة بين الوعي القانوني والثقافة والتنمية السياسية؟

ثمة علاقة بين الوعي القانوني، وبين الثقافة والقيم السياسية من عدة جوانب يمكن رصدها فيما يلي:

١- إن الوعي القانوني - سواء لدى الجماعة القانونية- أو الوعي الشعبي السائد حول القانون، يدور حول السياسة التشريعية، والصراع حول المصالح الاجتماعية والسياسية، ويعكس حالة التوازن - أو اللا توازن - بين القوى الاجتماعية والسياسية على اختلافها. والصراع حول المصالح هو أحد مراكز السياسة، والصراع حولها وبها في المجتمع.

٢- إن الوعي القانوني بما ينطوي عليه من معارف بالفلسفة والقيم والمصالح القانونية والاجتماعية، والحريات العامة، والأصول الدستورية يمثل مكوناً رئيساً من للتنمية، والثقافة السياسية في أى مجتمع في مرحلة تاريخية ما.

٣- إن الوعي القانوني يساهم في إثناء الوعي السياسى، ومعرفة الحقوق السياسية والواجبات، بما قد يؤدي إلى تشجيع وحفز المشاركة السياسية والمجتمعية من حيث معرفة القواعد القانونية الموضوعية والإجرائية المنظمة للانتخابات العامة، والاستفتاءات. إن المعرفة والوعي القانوني - حتى في عمومياته- يتيح للشخص أو المواطن - ولا أقول الفرد لأنه لا يزال مشروعاً لم ينتج بعد، ونقول المواطن تجاوزاً في واقعنا السياسى والثقافى-ملكة التمييز بين ما هو شرعى سياسياً، وما هو نقيض ذلك بين، ما هو مباح قانوناً وما هو داخل في إطار التجريم والعقاب.

٤- إن المعرفة والوعي القانوني يحفز المواطن على اللجوء إلى النظم والآليات القانونية الرسمية الحديثة في حسم منازعاته القانونية عن طريق القضاء، ومن ثم ينمى الوعي بالحدثة القانونية الوضعية، والدولة الحديثة، بدلاً عن اللجوء إلى قوانين الأعراف أو الرشوة والفساد والاختلاس ... إلخ، أو إلى الآليات العرفية التقليدية.

٥- الوعي القانوني، والسياسى يتداخلان في مناطق مشتركة مع الثقافة السياسية في تقاطعات السياسى - والقانونى كما ألمحنا إلى ذلك آنفاً، إلا أن الوعي القانونى يبدو هاماً في تطوير عمليات المشاركة السياسية، وفي بناء وتطوير المؤسسات السياسية، وآلياتها، وفي تيسير

عمل هذه المؤسسات والتفاعل داخلها من حيث إعمال قواعد المشروعية القانونية، والالتزام بأحكامها، ووعى أعضاء مؤسسات المشاركة السياسية وآلياتها بالقواعد المنظمة لها، وأطرها الإجرائية والإدارية، ومن ثم يُسبِّد الوعي القانوني - في عمومياته - عملية الرقابة الشعبية، وتوليد وتطوير رأى عام نشط، وفعال إزاء سياسات ومصالح الصفوات السياسية الحاكمة. نستطيع أن نفترض أن تطويراً للوعي القانوني لدى فئات نشطة حزبياً - في الحكومة والمعارضة - وبين نشطاء المجتمع المدني - تحت التشكيل - يؤدي إلى المساعدة على الدفع نحو الشفافية، وإعمال قواعد المسؤولية، والمحاسبة، ودعم قيم الحداثة القانونية بما ينمي من "م السياسية الحديثة التي تدور حول النظام الديمقراطي وثقافته وقيمه وآلياته ... إلخ.

رابعاً: هل يمكن تطوير الثقافة السياسية، وبناء وتسيير وتنمية مؤسسات المشاركة في مصر؟

إن السؤال السابق، يتطلب الإجابة عن سؤال أساسي، وهو "ما هي مستويات المعرفة والوعي القانوني، ومعهما الثقافة السياسية سيما في المشاهد الراهنة للقانون والسياسة في بلادنا؟".

بداية يمكننا أن نصف الوعي القانوني بأشكاله المختلفة، بأنه مأزوم. ويمكن لنا القول أن الجماعة القانونية المصرية - الفقه والقضاء والمحاماة - ذات تقاليد عريقة، ويعد دورها رائداً ومجدداً في مجال تأسيس وبناء المؤسسات الحديثة، بل وإشاعة الثقافة القانونية والسياسية، وبناء الجماعة القانونية في مصر، هم أحفاد الآباء المؤسسون للحداثة القانونية والسياسية المصرية.

إلا أن الملاحظ أن ابتسارات وتناقضات الحداثة والدولة القومية الحديثة وانشطاراتها وتلاعباتها بالدين في السياسة والقمع والعنف الرمزي، قد انعكست على اتجاهات الجماعة - وجماعاتها الفرعية - إزاء الحداثة السياسية والفكرية والقانونية والإسلام كديانة وثقافة وقيم، وتوظيفات الدين الإسلامي في السياسة وتنظيم للمجتمع.

أ- إذا أردنا تحديد وتوصيف الأزمة عند الجماعة القانونية نجد أنها تتمثل في انقسامات الوعي القانوني إزاء الشريعة الإسلامية، وبعض تفسيراتها وتأويلاتها الفقهية - البشرية - السائدة لدى بعض الجماعات

الإسلامية السياسية. من ناحية ثانية، تدهورت مستويات التعليم والقانوني مع تكاثر الجامعات الإقليمية وأعدادها الكبيرة ذات المستويات التكوينية المحدودة الكفاءات. وأعداد ومستويات طالبى المعرفة والعلم القانونى، فضلاً عن ضعف مستويات بعض الأساتذة ورجال القضاء والمحامين، الأمر الذى ينعكس سلباً على مستويات تكوين وخبرات وتقاليده الجماعة القانونية، سيما وأن الأواصر المعرفية والثقافية بالقانون المقارن أصابها بعض الوهن الاتصالي - إلا فيما ندر - على عكس ما كان سائداً طيلة عقود ممتدة منذ إنشاء مدرسة الحقوق، وحتى خمسة عقود خلت.

ب- ثمة أيضاً أثر سلبى مرجعه ظاهرة الانفجار التشريعى، وانهماراتها، وتردى مستوى الفن والمهنة القانونية فى إعداد وإنتاج للتشريعات واللوائح، من ناحية أثر ذلك على عملية تطبيق القانون بثغراته والتلاعب بها، ومن ناحية أخرى أثر على الإلمام بالخرائط المعقدة للقوانين الأصلية والفرعية العديدة، صحيح أن المعرفة الوعى القانونى يتصل بالأسس الفلسفية، ونظريات القوانين السياسية، وبعض النظم القانونية، بحيث يتولد عن المعرفة والوعى القانونى ما يسمى بالملكة القانونية فى النظر والتحليل والتفسير، فضلاً عن الحرفة فى الصياغة والتفسير، وتحليل وتكييف المراكز والشروط والعلاقات والواقعات القانونية. إلا أن ما يسمى بالملكة القانونية "وزها سوى القلة الموهوبة والكفو والدعوية فى المتابعة للقوانين الأسس والمبادئ القانونية للمحاكم الدستورية العليا، والإدارية العليا، والنقض والآراء وشروح فقه القانون فى كل تخصص. إلا أن تدهور الملكات مرجعه غياب المتابعة، وضعف فى تكوين بعض رجال القانون، ناهيك عن عدم تحديث أدوات المعرفة القانونية. كاستفادة من ثورة المعلومات والأساليب والمناهج التى أنجبتها وانتشرت فى فروع المعرفة على اختلافها فى هذا المضمار حتى مع البدايات المحدودة نوعاً وكما التى بدأت منذ سنوات، ولم يستفد من هذه التحولات إلا قلة قليلة من رجال القانون.

ج- وضع المعرفة والوعى القانونى لدى أعوان القضاء من رجال الشرطة، والموظفين العموميين.

تختلف مستويات المعرفة عند هؤلاء، لكن الذى يميز أعوان القضاة عن غيرهم هو اتصالهم واحتكاكهم اليومي بالجماعة القانونية - القضاة والمحامين - بما يؤدي إلى تكوين معرفة بالأحكام القضائية ولا سيما المحضرين، وكتبه الجلسات، وبالمرافعات الشفاهية والكتابية. إلا أن مستوى المعرفة السماعية أو المرتبطة بتنفيذ الأحكام وإشكالات التنفيذ لا تنطوى على معرفة فلسفية ونظرية، أو فقهية، بأصول القانون عموماً ومن ثم تظل معرفة مبتسرة وهشة، مهما برع بعضهم فى اكتشاف بعض الثغرات فى النصوص والإجراءات والأحكام وتوظيفها لمرام خاصة، وتتبع عن صحيح القانون، بل ولأهداف مؤثمة للحصول على رشوة مثلاً من أحد المتنازعين على نحو ما تحفل به الصحافة من قضايا منشورة.

أما رجال الشرطة فمعرفتهم مرجعها التعامل اليومي مع القانون، وتختلف معارفهم وخبراتهم على الرغم من دراستهم العامة للقانون وحصولهم على إجازته بالإضافة إلى العلوم الشرطية إلا أن معرفتهم بالثغرات، وخطب بعضهم بين قواعد القانون والسلوكيات التى يمارسها خارجيه لعدم المعرفة بصحيح القانون، أو توظيفاً لثغرات التطبيق، أو انصياعاً لهوى وإشباعاً لشهوة السلطة والقوة العمياء الطليقة من قيودها القانونية الإجرائية والموضوعية، والأخلاقية هذا ما تكشف عنه الممارسات الشرطية والمنشورة بالصحف. نحن هنا إزاء وعى قانونى مغلوط تدخله شهوة السلطة والتسلط الغشوم لدى بعض رجال الأمن.

من أخطر أنماط الوعى القانونى تلك المرتبطة بالتلاعب بالثغرات وسلطة التفسيرات التى تنور مع أهواء السلوكيات التى يندرج بعضها - إن لم نقل غالبها - تحت طائلة أحكام جرائم الموظفين العموميين. إن الوعى القانونى للموظفين العموميين، ورجال الضبط القضائى على اختلافهم، يدور حول المعرفة التطبيقية، والخبرة الوظيفية والتلاعب بالقواعد، والتفسيرات، والقيود ... إلخ.

الأنماط السابقة من الوعى القانونى، هى التى يعانى فيها المواطنون - التعبير لا يزال دون تحققه الدستورى والقانونى والمجتمعى فى مصر، ولا يزال يدور فى إطار المجازات السياسية - فى تعاملهم مع الفئات السابقة.

د- إن مبدأ "لا يُعذر أحد بجهله بالقوانين" الذي يعد من ضمن أساسيات دولة القانون الحديث، يكاد أن يغدو مبدأ نظرياً محضاً في حالة بلد كمصر، حيث تمر عشرات القوانين في جلسات البرلمان، وتصدر وتنتشر بالجريدة الرسمية، ولا أحد يدرى بها، إلا عندما تطبق جماعياً، أو على بعض الأشخاص، حينئذ يبدأ علم البعض بهذا القانون. صحيح أن قلة قليلة تتابع أداء الآلة البرلمانية للمعلن في وسائل الإعلام وعلي رأسها الصحافة، وغالباً للقوانين الأساسية، أو تلك التي تمس أموراً أساسية سياسية وتتعلق بالحريات العامة، أو اقتصادية تتعلق بمصالح جماهيرية، أو نخبوية.

هـ- إن الوعي القانوني الشائع أو بالأحرى الوعي بالقانون لدى فئات اجتماعية واسعة، يتسم بالهزال والضعف الشديد، وربما سيادة مفاهيم مغلوطة، ويتم الربط بينه وبين ظاهرة تغول سلطات الدولة البيروقراطية والأمنية وتلاعبها بالقوة الإدارية والأمنية على القانون، وتعاملها خارجه أو توظيفها للقانون لمصالحها، أو الربط الإدراكي بين القانون وعنف جهاز الدولة، والقمع السلطوي والإداري. هذا المدرك السلبي للقانون شائع لدى غالب الفئات الشعبية، حيث تعتمد معرفتهم على سلبيات وتعقيدات الاحتكاك المباشر بأجهزة الدولة القضائية والبوليسية والإدارية. يرتبط القانون لدى هؤلاء بالألغاز والتعقيدات والتلاعب بالثغرات والتفسيرات والإجراءات. إذن ثمة ارتباط إدراكي بين القانون وانتهاكه والتلاعب به في الوعي الاجتماعي السائد.

لاشك أن هذا الوعي القانوني الشائع بما يحمله من مدركات وقيم سلبية عن دولة القانون، يتأكد ويتسع في ظل تزايد قضايا الفساد، وقوانينه، وأيضاً تشكيك القوى الإسلامية السياسية بدولة القانون الحديث، وشرعيته ومعه حقوق الإنسان، حيناً بأنها غير فعالة، وحيناً آخر لأنها لا تتفق مع تفسيراتها الفقهية، للشرعية الإسلامية، كل هذا في إطار مشروعها السياسي المناهض للدولة الحديثة، وللحداثة القانونية.

و- أدى ذلك إلى تكريس أزمة الثقافة السياسية السائدة، من حيث بروز ظواهر العزوف عن المشاركة السياسية، والمؤسسات السياسية، وعدم الانخراط في عضوية الأحزاب السياسية المعارضة، لأن ذلك يؤدي إلى تعرض المشارك إلى مخاطر السياسة الراهنة العديدة من

الاعتقال، والإهانة، أو ضياع الفرص في الترقى الوظيفي، أو في التأثير على تجارته أو عمله الخاص عبر القرارات الإدارية أو الأمنية ... إلخ. إن سيادة نزعة الطاعة والإذعان تشكل أحد ملامح أزمة ثقافية سياسية سائدة، في إطار ثقافي واجتماعي لازالت المفاهيم الدينية الجبرية شائعة ونشطة، ولا تعول كثيراً على فعل المشاركة السياسية في تغيير وتطوير حياة المصريين الاجتماعية من خلال العمل السياسي: كرسست الجبرية والانصياع للقسم السياسية التي شاعت في ظل نمط الدولة التسلطية ومفاهيمها التعبوية التي تتأسس على التعبئة لا المشاركة والتأييد لا النقد ... إلخ.

إن ظواهر اللاتسيبس والخوف من السياسة، شاعت في ظل أزمة الثقافة والوعي القانوني في مصر، ومن ثم تشكل محاولة إشاعة وإنماء الوعي القانوني لدى نشطاء المجتمع المدني - تحت التشكيل - أحد مداخل السعي إلى تنشيط وتحفيز الوعي القانوني، وتطوير الثقافة السياسية والتنمية المؤسسية في إطارها السياسي. إن نشر الثقافة القانونية والدستورية والقيم السياسية يساهم في إنماء الثقافة الديمقراطية، وإشاعتها، والسهر على حماية مبادئها وقيمتها وتقاليدها.

خامساً: تكوين وتطوير الوعي القانوني لدى نشطاء الجمعيات الأهلية: إن الوعي القانوني العام - يشمل المعرفة بالأسس والمبادئ الأساسية لدولة القانون - وبالقوانين المكملة للدستور، وبعض القوانين الأساسية - وقواعد المشروعية القانونية ونظرياتها الأساسية - يمكن أن يمثل مقدمة لتطوير وتحفيز الثقافة السياسية، والتنمية السياسية للنشطاء، ولا سيما في المنظمات الدفاعية، بل وفي حفز قادة ونشطاء الجمعيات الأهلية إلى المشاركة السياسية على المدى المتوسط والبعيد.

إن تشكيل الوعي القانوني العام وإشاعته لدى النشطاء في هذا الإطار قد يؤدي إلى تشبيك بين المنظمات الدفاعية، وغيرها بما يدفع للتمهيد لحركة اجتماعية جديدة، وفعالة على نحو ما عرفه المجتمع المدني العولمي في بعض الدول الشمالية الأكثر تقدماً.

إن تطوير الوعي القانوني العام قد يؤدي إلى تحقيق ما يلي:

١- المعرفة بأسس القانون وقواعده وآلياته يؤدي كما قلنا إلى اللجوء إلى المؤسسات القضائية وآلياتها، بما يدعم الدولة الحديثة، ويكرس مبدأ سيادة القانون وتطبيقاته.

٢- الوعي بالحقوق والحريات العامة وضمناناتها، وكيفية الدفاع عنها إزاء انتهاكات أجهزة الدولة، أو الغير يؤدي إلى تكوين وعي وحس سياسى يدفع بعض المواطنين إلى الانخراط فى مؤسسات المشاركة المجتمعية بما يؤدي إلى رفع مستوياتها كماً ونوعاً.

٣- الوعي القانونى يؤدي إلى خلق طلب فعال على الشفافية وإعمال مبادئ وقواعد المسئولية السياسية والإدارية.

٤- نشر الوعي القانونى، يساهم فى خلق جماعات ضبطت محلية، وقومية من المجتمع المدنى - تحت التشكيل - للرقابة الشعبية على أعمال الحكومة، وممارسة النقد السياسى والاجتماعى.

٥- نشر المعرفة والوعي القانونى لدى نشطاء الجمعيات الأهلية يشكل دعماً للقوى المؤمنة بالدولة المدنية، والحدثة السياسية والقانونية.

السؤال الأخير : كيف؟

أ- إعداد برامج تكوينية حول تعليم أسس فلعفة القانون وأصوله، وتشمل نظرية الحق، ثم النظام السياسى والحريات العامة الأساسية، وأصول النظام القضائى.

ب- إعداد ورش عمل للتدريب وشرح آليات اللجوء إلى النظام القضائى وكيفية توظيف النظام القضائى فى الدفاع عن الحقوق الشخصية والحريات العامة، والاستفادة من نظم المساعدة القانونية والقضائية.

ج- تدريب العاملين فى الجمعيات الأهلية، والنشطاء فى المنظمات غير للدفاعية على آليات اللجوء إلى القضاء، وأساليب الضغط على الإدارة عبر الآليات السلمية والقانونية، والاستفادة بالخبرات المقارنة عولمياً.

د- إعداد كتيبات تعريفية مبسطة، بالمفاهيم القانونية الأساسية، ولا سيما حول الحقوق الشخصية والعينية والحريات العامة وآليات الدفاع عنها.

هـ- كيف يمكن التعامل مع أجهزة الضبط القضائي؟ ولا سيما الأجهزة الأمنية؟ والتدريب على التعامل معها فى القضايا ذات الطبيعة السياسية، أو التى تمس المنظمات الدفاعية؟

و- ثمة حاجة لنشر الوعى القانونى على أوسع نطاق، وهنا يبدو أن إعداد منهج يبدأ من رياض الأطفال إلى الثانوى العام والفنى والتجارى أمراً أساسياً لتشكيل الوعى القانونى وتطويره، فضلاً عن دعم الثقافة والتنمية السياسية ومؤسساتها. ثم إعداد منهج يقرر على طلبه الجامعات والمعاهد العليا، لإمكانية حصد بعض نتائجه خلال الأجلين المتوسط والبعيد.

ز- تدريب نشطاء الجمعيات الأهلية على كيفية التعامل مع المشكلات القانونية الشائعة، من القبض، والاعتقال، والاشتباه، وأثناء التحقيق مع مأمورى الضبط القضائي، وفى تحقيقات النيابة العامة، والإدارية. من ناحية أخرى تعريفهم على حقوق المتهم، والمجنى عليه، وحقوق الدفاع... الخ .

إن محاولة تفكيك وتجاوز الحالة المصرية الراهنة والمتمثلة فى الثقافة ضد السياسة، وتنمية ثقافة سياسية تتأسس على المشاركة وإنماء الدوافع والاتجاهات الطوعية، والمواطنة، تبدأ بإنماء الوعى القانونى لدى العناصر النشيطة فى المنظمات الدفاعية، والجمعيات الأهلية، لتجاوز حالة المجتمع ضد القانون الرسمى، لإعاقته، ولأنماط من التواطؤات الجماعية على عدم تطبيقه وإنفاذ قواعده لصالح قوانين الفوضى والفساد والقوة خارج إطار المشروعية أحياناً، وفى ظلها وعلى خلافها فى أحيان أخرى.

ثمة حاجة موضوعية، وتاريخية لبدء الإصلاح السياسى بإصلاح قانونى عماده العودة للحدائق القانونية كمدخل لمواجهة ضارية للفساد فى كافة أنماطه وجوهره. من هنا نبدأ إذاً مثلاً استعارة عنوان كتاب خالد محمد خالد دائع الصيت، بل ودلالته أيضاً.

الباب السادس

لغة الذات ورؤى ومصالح الآخرين

(ملاحق ووثائق)

"ما عاد الشعب موجوداً، أو هو لم يوجد بعد.. الشعب غائب" (*)

جيل دلوز

"الكتابة هي النسيان" (**)

فرناندو بيسوا

(*) جيل دلوز نقلاً عن مايكل هارنت، ولطونيو نيفري إمبراطورية العولمة الجديدة،

المرجع السابق، ص ٥٠٧.

(**) فرناندو بيسوا، كتاب اللاتمانينة، للمرجع السابق، ص ٤٢٦.

مدخل:

الإصلاح الشامل فى الأنظمة السياسية والقانونية وفى الخطاب والمؤسسة والسلطة الدينية ، ظل محورا رئيسيا وغالبا على خطابات بعض المفكرين المستقلين، والكتاب، والصحفيين من مدارس فكرية وسياسية مختلفة فى مصر، منذ العقود الماضية من القرن الماضى، فى مواجهة الاختلالات البنائية فى السياسة والثقافة والفكر والتعليم الدينى، وهى أنساق تعرضت لتدهور فى أدائها ملحوظ، بل نكصت عن إصلاحات سابقة. إن الجمود والتسلطية السياسية وتدهور مستويات صناعة التشريع وسياساته، وسطوة قوانين الفوضى والأعراف، والفساد الوظيفى والسياسى، أدى إلى نتائج خطيرة على مستوى التطور السياسى، واندلاع موجات من العنف ذى الوجوه والأقنعة الدينية والطائفية والجنائية، والرمزية، الأمر الذى أدى إلى تعثر وتعويق التطور الديمقراطى لمصر المجتمع والدولة.

إن إشكاليات المعنى، وتدهور مستويات الخطابات السياسية والدينية والتشريعية خلال العقود الماضية أدى إلى تفاقم مشكلات وأزمات النظم السياسية والقانونية المصرية. الباحث مع غيره من الباحثين والكتاب، طالبوا بالإصلاح، وتجديد الخطاب والمؤسسة والتعليم الدينى، ثم تناول ظاهرة كتابة العنف، وضرورات التجديد والإصلاح السياسى والحزبى، ثم تناول أزمة سياسة التشريع وأسبابها وعواملها. كل هذا قبل ١١ سبتمبر ٢٠٠١، ومبادرة "كولن باول" وزير الخارجية الأمريكى أو من بعض الساسة الأمريكين من أمثال كوندليزا رايس مستشارة الأمن القومى للإدارة الجمهورية للرئيس جورج دبليو بوش أو خطابات السعى نحو الديمقراطية بعد غزو واحتلال العراق.

من هنا آثرت أن يكون الباب السادس ملاحق ووثائق الجزء الأول منها يتناول كتابة الحرية والإصلاح، أى رؤى الذات، ثم الجزء الثانى : رؤى ومصالح الآخرين كما تبذت فى مبادرة كولن باول، والثانية محاضرة ريتشارد هاس، التى تشكل من وجهة نظرى الإطار

المرجعى الذى شكل الهندسة الفكرية والسياسية لمبادرة وزير الخارجية الأمريكى. إن توثيق رؤى الآخرين بما تتطوى عليه من فلسفة سياسية، ومصالح لم يمثل أمراً من الأهمية بمكان حتى لا يتم الخلط بين الخطاب الأمريكى بمحمولاته السياسية، وبين الخطاب الإصلاحى المصرى السابق عليه، والذى ينطلق من المصالح المصرية، لا من مصالح الآخرين. من هنا أثرت أن يكون الباب السادس توثيقاً لكتابات سابقة للباحث نشرت منجمة لى بجريدة الأهرام، أو مجلة الأهرام العربى، وأردت أن تكون تحت عين القارئ الكريم مجدداً تذكيراً أن أى إصلاح أو تطوير أو تجديد فى مناهج تفكيرنا، وفى أساليب حياتنا ، ومؤسساتنا يبدأ هنا، من مشروعية تاريخية للتجديد ومن طلب داخلى عليه، كمدخل للإنقاذ الوطنى، وطريقاً لحركتنا لمواجهة تحديات بالغة الصعوبة.

الفصل الأول

الجوع للمعنى فى سوق المعانى المستهلكة

هناك طلب جماعى وفعال على المعانى فى مصر لا تخطؤه عين وأذن الباحث الاجتماعى، أو الإعلامى الذى يملك حواس يقظة، ودهشة مفتوحة على براءتها الأولى، والجزرية، وهى تصطبغ بكل ما هو ظاهر وباطن ومستور فى الظواهر الاجتماعية، والسياسية.

الطلب الاجتماعى الفعال على المعانى عامة - والدينية خاصة - يشير فى أحد جوانبه إلى نقص فى المعانى المتداولة، بل وعجزها عن أن تحقق إشباعاً، وتوازناً نفسياً للأشخاص، ولفئات اجتماعية عديدة. أسواق المعنى السياسية، والدينية، والذهرية على وجه العموم متخمة بأنماط مستهلكة من المعانى الآفة، أو المتأكلة، أو التى اغتالها الخواء، واقتصرها إعادة الإنتاج والاستهلاك من فئات اجتماعية عديدة أمنت بها، ورددتها، واتخذتها عقيدة، وراحت تنتظر - من فرط كسلها أيضاً - أن تشبع هذه المعانى. أسئلة، ترددت كثيراً سواء على مستوى الأنا الشخصى - ولا أقول الفردى - حول المصير، والزمن، والكون، والعدل، والحقيقة، والوطن، والعالم، وعن النحن والآخرين، وعن مصر والغرب، والإسلام والأديان السماوية الأخرى والمسيحية، واليهودية، والأخيرة فى إطار الصراع العربى - الإسرائيلى، وبعد تأسيس الدولة الإسرائيلىة .. إلخ. أسئلة تتوالد وتتكاثر من دون أجوبة عليها تحمل معانى قادرة على تحقيق توازن ما للشخص فى علاقته بذاته، أو فى إطار علاقاته مع الآخرين، أو بالجماعة، أو للفئة الاجتماعية فى علاقاتها مع الجماعات والفئات الأخرى، أو الأمة فى علاقاتها مع الأمم الأخرى.

كل جماعة سياسية أو فكرية كانت لديها مصادر توليد للمعانى، وإنتاجها سواء فى إطار إشباع الحاجات الملحة لمؤيديها، أو للآخرين الذين تضعهم هدفاً سياسياً أو أيديولوجياً سواء من خلال استراتيجيات التجنيد السياسى أو الأيديولوجى معاً، أو هؤلاء الذين ترمى إلى كسب تأييدهم لأفكارها وسياساتها، ومعانيها. كل نظام لإنتاج المعانى لديه بعض من هوامش الذاتية المستقلة فى إطار إنتاجه لمعانيه ولاسيما السياسية، أو الاجتماعية، وذلك على الرغم من اشتراك هذا النظام فى الأطر

المرجعية للعائلة السياسية أو الفكرية التى ينتمى إليها. ويمكن أن نسوق على ذلك مثلاً يتسم بالبساطة، فالجماعات الإسلامية السياسية على اختلافها تشترك في توليد أنظمة المعانى الخاصة بها، على المرجعية الدينية الإسلامية، سواء في نظامها العقيدى، أو التشريعى، أو الأخلاقى، لأن المرجعية تمثل نعت هذه الجماعات ووصفها الدينى - السياسى، بل شرعيتها إزاء الجماعات السياسية الأخرى. إلا أن وحدة المرجعية في بناء المعانى الدينية، لا تعنى أن الجماعات الإسلامية تتطوى أنظمة المعنى فيها على ذات القيم، والمعانى حتى نستطيع أن نقول أنها جميعاً تشكل نظاماً موحداً للمعنى! بل الصحيح القول أن ثمة مرجعية واحدة، واستراتيجيات لبناء المعانى وتوليدها متعددة، وقد تختلف أو تتفق بحسب أساليب القراءة والتفسير والتأويل الدينى بها. ثمة من يذهب إلى أن اختلاف القراءات والتفسيرات تؤدي إلى إنتاج مرجعيات متعددة يزعم كل منها أنه ينطق بصحيح التفسير، ويتأسس على الأصول الدينية والفقهية السليمة .. إلى آخر هذه الآراء على اختلافها!.

خذ مثلاً، الفتاوى الدينية في حرب الخليج الثانية، الجميع كان يستند في موقفه السياسى بما ينطوى عليه من مصالح سياسية وذاتية لدى بعضهم، وتوازنات، وتناقضات، ومناقشات مع قوى إسلامية أخرى، أو علمانية أو دول .. إلخ - على قراءة سياسية يتم تأسيسها، وتسويقها على سند دينى من قبيل مبدأ عام أو قاعدة أو نص أو تأويل.. إلخ. إن نظرة على الفتاوى السياسية وصياغاتها، نستطيع أن نلمح من خلالها تداخل الموقف السياسى، والبشرى في استراتيجيات القراءة السياسية - الدينية المتعددة. قارن هذا الموقف بأحداث سبتمبر ٢٠٠١، وعمليات ضرب أفغانستان، وتنظيم القاعدة، ولاحظ المناورات في بعض التفسيرات والفتاوى الإسلامية حيناً، ثم الحسم في تكييف الموقف من بعض رجال الدين في مصر والعالم الإسلامى في أحيان أخرى. كل طرف يحاول أن يسبغ تفسيراته الدينية على النصوص، أو خارجها، أو من خارجها أيضاً .. وأيضاً. ما هى المعانى التى يمكن أن يستولدها الشخص المسلم من المواقف الإفتائية المتغيرة لاعتبارات عديدة منها اختلاف السياق، والمصالح والتوازنات، والمزاج السياسى السائد، بل والمزاج الدينى في وسط فئات اجتماعية عديدة داخلياً، وعربياً، وإسلامياً؟. السؤال الذى

يطرح من عديدين هل يؤثر المزاج الدينى - السياسى الشعبى و الشعبوى السائد على إنتاج المعانى والفتاوى الدينية السياسية؟ هل يتأثر منتج الفتاوى بالاتجاهات السائدة وسط الجماهير، والرغبة في دعم مواقفها ومشاعر الجماعة؟ أم أن الذى يصدر الفتاوى، ويولد المعانى الدينية لا يرغب فى الاصطدام بهذه المشاعر، ويواجهها بشجاعة وصرامة أياً كانت نتائج موقفه؟ إن هذه الأسئلة وغيرها لا تقتصر على الاختلافات والمساجلات الدينية والتأويلية بين رجال الدين فى مواقفهم السياسية فقط، وإنما فى أمور تمس حياة الناس اليومية ومشاكلهم إزاء الفساد، والهوية، والنوع، والجوع المادى والروحى، والفقر، والجمال، والقبح، وحقوق المرأة، ونفاق ذوى السلطة والنفوذ، ومحاصرة الذات الشخصية فى المجال الخاص، ومحاولة اختراقه وتقييده، وإعاقة النشاط فى المجال العام، وانتشار المحسوبية، وسيادة سلطة الرداءة إلى آخر الموضوعات والأسئلة والإشكاليات التى ينتجها تدافع الناس فى حياتهم اليومية مع بعضهم بعضاً، أو فى علاقاتهم مع أجهزة الدولة على اختلافها، أو ما يسمى "بالمجتمع المدنى" على سبيل التخميم! أزمة إنتاج الإجابات الحاملة لمعان دينية تلبى الجوع الروحى لدى المصريين - مسلمين وأقباطاً -، هى الوجه الآخر لأزمة إنتاج المعانى الحديثة وما بعدها والعولمية التى لم تستطع الخطابات الناطقة باسمها معاً أن تلبى الطلب الاجتماعى عليهما من أسف! إذ أن الاتجاهات العلمانية وأشباهاها تبدو فى غالبيتها - لا كلها - ينطوى على إنتاج معانٍ معلبة أو سابقة التجهيز، أو تم استهلاكها، ولفظها، ولم تستطع أن تقاوم تقادمها، وتآكلها فى مراكز إنتاجها الفلسفية والسياسية والاقتصادية والثقافية والقيمية .. الخ. الاستقالة عن النزعة البنقدية الشجاعة والقدرة على مواجهة الكتل الجماهيرية المتصدعة من جراء الخواء الروحى والفكرى، شكلت أحد أسباب تراجع أدوار المثقفين وضعف أصواتهم، وتخاندلهم وخوفهم من مواجهة المزاج السياسى والدينى الشكلى والطوقسى السائد، ونقده من أجل تحرير الإيمان الدينى - أياً كان - من أسر الأصفاد الوضعية التى تشكلت عبر الزمن من خلال تناسخ وتوالد قيم وموروثات شعبية حول الدين وأصوله ومروياته البشرية، وغالبها لا علاقة له بالأصول الدينية، وإنما ممارسات فلكلورية وطوقسية اكتسبت احتراماً وتقديراً بين الناس لاعتبارات التقم والإرث لا

أكثر ولا أقل. خذ مثلاً التجارب الصوفية - على اختلاف طرقها وتراثاتها - انتهت لدى البعض إلى فلكلوريات ، وتراجعت القيم الروحية الرائعة التي عاشها وخبرها أكابر المتصوفة الواصلين .

ما الذى يكمن وراء القلق الشخصى و الجماعى غير الخلق الذى يهيمن على حواسنا، وأفكارنا ، وسلوكياتنا، على ظاهرها، وباطننا فى مصر الآن؟ هل يرجع ذلك إلى الفجوة بين الإيمان والفعل الاجتماعى؟ بين ظاهرة السلوك المتدثرة بشكلائية التدين والتقطع المتزايد والتنافس على الغلو الشكلى واللفظى كممارسة خارجية لإخفاء الفقر الروحى، والقلق والخوف، وربما غياب ممارسة إيمانية عميقة بين الذات وخالقها رب العزة جل جلاله وعلت قدرته وشأنه؟ الفجوة بين الإيمان المؤسس على التجربة الروحية المستمرة للذات، هل تعود إلى نمط التعليم الشكلائى للدين فى المدارس .. إلخ؟ أم إن الثقافة الدينية الشعبية والشعبية السائدة هى انعكاس للثقافة الفهلوية السائدة وما بعدها من مناورات وتواطؤ جماعى، ولا مسئولية، وفساد بعضهم، وتستعار بعض المقولات الشعبية والرموز والطقوس الشكلائية حول الدين لمحاولة ستر كل ما هو قبيح وفساد فى داخل بعض بواطن التركيبات النفسية السائدة لدى فئات واسعة؟

خذ مثلاً شهر رمضان المعظم، الذى يفترض ممارسة الناس لتجربة روحية وإيمانية عميقة، تردم الفجوة بين ظاهر النفس وباطنها، وتحاول أن تحقق التوازن داخل الشخصية المسلمة! لكن وأسفاه! تزداد الفجوة بين قيم الصوم الرفيعة؟ وغياب العمل تماماً؟!

هل الممارسة الشعائرية الطويلة والأدائية هى نمط من الاستعراض لدى البعض لإعطاء الكسل والمراوغة شرعية ما، وتبرير ما؟! هل تعود هذه الظواهر إلى غياب أو ضعف تأصيل قيمة المسئولية كأساس للاستئزام الدينى؟ والمدنى .. إلخ؟ هل الطابع الشكلائى لأداء الالتزامات الدينية، هو تعبير عن فهم شكلى للدين ساد وسيطر ويكشف عن خلل فى سياسات مؤسساته الرسمية واللا رسمية؟

هل تعود الطقوسية إلى شيوع نزعة للتفاضل الشكلى بين الناس والتمايز عنهم بطريقة تؤدى إلى الالتفاف والارتفاع عن حقائق الحدود والفجوات الطبقيّة والاجتماعية المتزايدة؟ هل يحاول البعض عن طريق

الأمنعة والأشكال الدينية إخفاء أصول ثرواتهم التي برزت فجأة، ويحاولون حماية أوضاعهم الاجتماعية بعيداً عن عيون وأسئلة "الحاقدين" - كما يطلق عليهم من الأثرياء الجدد - من أين لهم كل هذا؟ ومن أي أنشطة؟ وفي أي مرحلة تاريخية تكونت ثرواتهم؟، وهل خالفوا القانون، أم احترمو قواعده؟.. الخ. لماذا يمارسون الاستعراض الديني الشكلي بدلاً عن التجربة الدينية الداخلية، وظواهرها من تقوى وورع ومسئولية وعمل، وغيرية، ورحمة، وعدالة، ومساواة، وتسامح.. الخ.. الخ.

لماذا كل هذا الجوع للمعاني الدينية - والمعنوية والعلمانية وأشباهها - وأسواق المعنى متخمة، بإجابات عن أسئلة قديمة، ومعانٍ فاقدة لروح الطمأنينة والسلام الداخلي، بل والقلق الخلاق؟!

الفصل الثانى

إصلاح الخطاب الدينى

ما هى الموضة هذا العام ؟ ملابس أم أفكار ؟ مواسم موضة نظام الزى عرفنا بعض ملامحها يا سيدى في التلفزيون، والإنترنت، والصحافة، وعلى العموم ليست مشكلتنا الآن بعد القرارات الأخيرة لمجلس عموم إدارة الأزمان الاقتصادية بعد إنتاجها، والمسمى بمجلس الوزراء! أنا أسأل عن موضة الأفكار؟ شفاة وكلاماً أم كتابة ؟ منابر أم مقالات؟ ندوات ؟ أين؟ في مصر أم في أسواق المنتديات، والندوات والمهرجانات العربية أم فى الغرب؟ المؤمن أم "الكافر" ؟!

الموضة يا سيدى هذا العام وما بعده - ربما ولم لا - هى الخطاب الدينى، وخذ ما تشاء من صفات أزمانه وإصلاحه، أو تطويره، أو تجديده، أو تقسيماته في السياسة والثقافة .. الخ!. ومن خطوط موضة الكلام السائل والغامض والإنشائي: الحوار بين الأديان، وبين الثقافات وبين الحضارات! والموالد ستعقد في كل مكان، والأجمل أنها ستعقد في المدن الأكثر بهاء في الغرب، وستذهب وفود وتأتى أخرى، ومقالات وخطب إنشائية حول الحوار والتسامح، والعقلانية، والحدثة .. الخ!. ومنسم ذات الكلام، وربما بعبارة إنشائية قديمة ولغة جوفاء، وشعارات وبداهات منقوبة لم تعد صالحة لإثارة أدنى دهشة، أو اهتمام من فرط تعبيرها عن اللغة الموات، وعن خرائب الأفكار والأشياء وجفاف الروح!.

غالباً ما يظهر في عروض كل موضة جديدة، الوجوه نفسها، وعارضو الأزياء الفكرية واللغوية أنفسهم، يتقدمون قاعات الاستعراضات الكلامية، حيث اللغة المنفوخة، والجوفاء، والمحشوة بالفراغ القاتل! ومطلوب منا أن نصدق غالب هؤلاء الخطباء ونقرأ لهذا النمط من الكتاب، والكتابات؟.

ثمة من يطرحون دوماً، قبل كل موضة و"فة" سياسية أو فكرية آراء جادة حول مشكلة، أو ظاهرة، أو أزمة، ومنها الخطاب الدينى، وضرورة السعى إلى إصلاحه ودعم الاتجاهات الاعتدالية داخل رجال الدين مسلمين، وأقباطاً، لكن لا حياة لمن ينادى دائماً نحتاج إلى كارثة

تخلق بنا حتى نحاول مواجهتها وبإليت المواجهة بالعمل الرصين الجاد والدعوى، وإنما بنفس الأساليب القديمة، ونفس الوجوه، والنزعة الدعائية والاستعراضية حتى في موضوعات تتطلب الأناة، والتريث وإعمال الحكمة والعقل، وابتغاء مرضاة الله سبحانه وتعالى.

لم يعد مهما ما إذا كان موضوع الخطاب الدينى وإصلاحه مهماً وأنسياً للصالح العام على الصعد كافة، وما إذا كان سيؤدى إلى الغاية المرجوة، من وراءه أم لا؟ إنما المهم في تقديرى كيفية مواجهتنا للمشاكل التى تواجه تطور مجتمعنا ودولتنا في ظروف بالغة الصعوبة يمر بها عالمنا، وخاصة بعد أزمة كونية مستمرة وعاصفة!

غالباً ما يرى بعض المسئولين المشكلات أو الأزمات ونتائجها الخطرة، ومع ذلك يؤثرون السلامة، وعدم دراستها وتحليلها، وبحث سبل معالجتها عبر سياسات ممنهجة، هذا التفكير والسلوك السياسى والوظيفى بات يشكل نمطاً مستمراً من أنماط التفكير والسلوك السياسى والبيروقراطى للصفوة السياسية والإدارية المصرية منذ عقود عديدة، ويبدو لى أن وراءه عدداً من الاعتبارات يمكن رصد بعضها فيما يلى:

١- غاب التكوين السياسى لعدد كبير من الوزراء في تشكيلات وزارية متعاقبة، ومن ثم يلجأ بعضهم إلى ظاهرة تأجيل انفجار الأزمة، أو "تسكينها"، "وتبريدها" - إذا جاز التعبير - حتى تمر ويتم ترحيلها إلى حكومات تالية. ويعود هذا الاتجاه التفكيرى والسلوكى إلى ظاهرة عدم الاستقرار الوزارى التى مثلت سمات التشكيلات الوزارية في عقود عديدة حتى في ظل الركود الاستقرارى المستمر.

يبدو أن ثمة خوفاً دائماً من مواجهة المشكلات عند الجذور والتعامل معها من قبل التكنوقراط ورجال الإدارة في مصر، مع أنهم جزء من التركيبة الوزارية!

هل هناك نصائح سرية تعطى للوزراء، والقادة حتى لا يفتح أى منهم ملفات المشكلات داخل كل قطاع من القطاعات الاقتصادية أو السياسية أو ... الخ! هل ترحيل الأزمات، هى جزء من الحكمة السياسية السرية التى يتلقاها الوزراء وكبار القادة الإداريين في مصر؟

يبدو أيضاً أن الشيخوخة السياسية، والجمود الجبلى، ومن ثم اقتصار اختيار بعض عناصر النخبة من التكنوقراط، وكبار السن من

الموظفين في مواقع قيادية وسياسية عديدة، أدى إلى تلازم الجمود الفكرى، وضعف الخيال السياسى والإدارى، الأمر الذى يجعل الوزير أو المحافظ، أو كبار الإداريين، يفضلون دائماً تغليب اعتبارات الاستـ ' ية في الإدارة السياسية، أو في العمل البيروقراطى اليومى، خوفاً . أية مبادرات جديدة لحل مشكلة ما، من خلال أفكار غير تقليدية بما يؤدى إلى إثارة ضجة ماء، أو ردود أفعال تؤدى إلى إزاحة هذا المسئول عن موقعه الوزارى ، أو الوظيفى!

لا يمكن للخوف أن يصنع سياسة قادرة على البناء وتطوير بلادنا أو أى بلد أخرى! ولا يمكن لسياسة المسكنات، وتخفيف الآلام الاجتماعية، أو السياسية أو الصحية أو البيئية .. الخ، أن تساهم في معالجات علمية للمشاكل الطاحنة التى نواجهها منذ عقود عديدة، على الرغم من اختلاف الجهود والتشكيلات الوزارية والأيدولوجيات والسياسات!.

إن استمرارية نفس الوجوه في مشاهد السياسة والدين والكتابة، مع تغير اللغة والموضات والشعارات الفارغة، يكشف إلى أى مدى تعاني مصر من حالة فراغ في الخبرات السياسية والوظيفية والمهارات! بل إن غالب الخبرات القديمة لم تكن قادرة على حل المشكلات! بل ساهمت في إنتاج أزمات وراء أخرى وعلاج مؤقت وفاشل للآزمات الاقتصادية والاجتماعية، ولجهاز إدارى متدهور، واختلالات مستمرة، وتآكل، ويتفشى داخله فساد وظيفى، امتد إلى مساحات واسعة، ويحتاج إلى جراحات صعبة لعلاجه كهياكل، وسياسات، وإدارات ، وقيادات، وموظفين!

هل صناع أزماتنا، والذين حاووا دائماً إدارتها، هم دائماً الذين يتواجدون على مسارح السياسة والكلام الكبير الفارغ، ومنصات إطلاق أحدث أو أقدم الموضات الكلامية والخطابية؟ هل هذا معقول؟ هل هذا مقبول؟ هل يمكن أن يستمر؟ خذ مثلاً موضوع أزمة الخطاب الدينى أو إصلاحه هل كنا نحتاج إلى أزمة ١١ سبتمبر ٢٠٠١ حتى نعرف أننا إزاء خطاب متشدد، يزايد بعضهم على الآخر لإثبات أنه أكثر تدبناً، وغلواً من الآخرين؟ هل نحتاج إلى ما يطلق عليه البعض إشارات أمريكية أو غربية كى نطوع الخطاب الدينى على هوى إدارة الرئيس بوش؟ هل تتم

صياغة خطاب إسلامي أمريكي لكي تثبت أن الإسلام دين الوسطية والعقلانية والاعتدال؟ هل لا يزال البعض في المنطقة العربية يعتقد أن مجرد رفع شعارات، وألفاظ الاعتدال أو التسامح أو الحوار أو رفض الإرهاب، بمثابة إصلاح أو تطوير أو تجديد للخطاب الديني؟ إن قراءة ومشاهدة وسماع ما يقال في الفضائيات العربية والإذاعات الرسمية، والجرائد والمجلات، يكشف في غالبه - فلا يزال البعض عاقلاً وجاداً ورصيناً - عن هوجة "تهريج" أي والله العظيم، هي كذلك تدور حول ضرورة تطوير الخطاب الديني، ودفعه نحو الاعتدال؟

ويبدو أن هذا هو المراد، بعد دعم الخطاب المتشدد، جاء وقت دعم الخطاب الاعتدالي وسوف يتحول بعض المتشددين كما بدأوا في تحويل منابر وشاشات التشدد - بل والإرهاب ودعمه في كثير من الأحيان - إلى دعم وترويج إنشائيات خطاب الاعتدال الديني على الهوى الأمريكي لماذا سكنت نخب عربية داعمة للخطاب المتشدد، والإرهابي عن النتائج الخطرة لهذا النمط، ولماذا سهلت ودعمت نشر هذا النمط من الخطابات الدينية داخل بلدان انقسمت دوماً بالتسامح والوسطية والاعتدال؟!

لماذا يرفعون الآن شعارات الخطاب الإسلامي الاعتدالي على الطريقة الأمريكية؟.

أخطر ما في الموضة الجديدة - المؤسف أنها ليست كذلك، وإنما هي مطالبات سابقة لباحثين ورجال فقه معتدلين في سماحة ورسالة - أنها تتصور أن إمكانية صناعة خطاب ديني معتدل - إسلامي أو مسيحي - مسألة بسيطة من خلال مقررات للدعاة والوعاظ ورجال الاكليروس، تصنع بعض عناصر الخطب المنبرية والوعظيات اللاهوتية .. الخ. هذا النمط من التفكير هو الذي دعم فكراً وسياسياً خطاب التشدد والتزمت الديني، لأن أي قراءة ولو سريعة لمعالم تطور الفكر الديني تشير إلى أن الضغوط الخارجية، ومحاولات تحديث الخطاب الديني من خارجه لم تؤد إلا لدعم الخطاب المتشدد في نهاية الأمر، لأن الخطاب يبدو، وكأنه تبرير لخطاب سياسي مسيطر، يسعى لتأميم الخطاب الديني الرسمي بهدف دعمه وتأبيده وإضفاء المشروعية الدينية على وضعيات السياسة، ومصالحها وألعابها وأخطارها. ألم يسأل بعض ماريشالات الفضائيات،

ونقادوهم، وداعموهم الذين يتحدثون، وكأنهم ملاك الحقائق الدينية - والعياذ بالله ربي - هل نجحت أية ضغوط خارجية في إنتاج فقه معاصر، قادر على تطوير المؤسسة الدينية والفكر الديني، والأهم التجارب الإيمانية لعامة الناس ؟

إن تطوير الخطاب الديني، هو جزء من تطوير مناهج التعليم الديني، والأهم هو تعبير عن نهضة فقهية، أو على الأقل حركة تجديد فقهية وإصلاح تربوي في المنزل ودور العبادة، وفي تكوين وتنقيف وإعادة تأهيل رجال الدين.

وفى الانفتاح على المعارف والعلوم الحديثة والمعاصرة ، حتى يمكن لرجل الدين، والداعية أن يعمل العقل والمصلحة العامة معاً في الإجابة على أسئلة الأزمنة والوقائع المتغيرة، ولا يعيد تكرار إجابات عن أسئلة لم تعد هي أسئلتنا ، وعن إجابات عبرت عن حاجات وطلب اجتماعي انتهى.

إصلاح الخطاب الديني هو جزء من إصلاح التعليم الديني ومواكبة لعصور جديدة، وليس تعبيراً عن ضغوط حتى ولو كانت أمريكية!

الفصل الثالث

تجديد الخطاب الدينى

أم سياسة للإصلاح الشامل؟

هل الانتقادات التي توجه للخطاب الدينى السائد هى جزء من
الموضحة السائدة الآن؟ بالطبع من حق البعض أن يشكك في نوايا
الأمريكان الآن، إلا أن إصلاح أوضاعنا على اختلافها هو مهمتنا قبل أن
يكون جزءاً من مصالح الغير!

إن الانتقادات حول الخطاب الدينى وبنيته، ومكوناته، ومرجعياته
الفقهية والتأويلية، وأزماته ليست وليدة اللحظة من أسف، وإنما جاءت منذ
عقود عديدة من مصادر متعددة أولها: العناصر الإسلامية المعتدلة التي
تحفظت وانتقدت مسارات التحول السياسى والفكرى والحركى للجماعات
الإسلامية السياسية الراديكالية، التي مارست العنف ذا الوجوه الدينية
والطائفية من ناحية، وأخذت تتشدد وتتزمّت في خطابها الدينى -
السياسى، وفي رجوعها إلى مصادر فقهية قديمة أكثر غلواً وتشدداً، سواء
بخروجها على إجماع أهل السنة، أو للشروط الاجتماعية - السياسية
والثقافية التي أنتجت عبره خطابها الفقهى.

إلا أن الوجوه المعتدلة تعرضت لضغوط، ومزايدات العناصر
المتشددة، بل ومورس نمط من الإرهاب الفكرى والفقهى ضدها، مما أدى
إلى ميل بعضهم إلى السكينة، والصمت حفظاً لمكانتهم، ودورهم.
والبعض الآخر أتهم بعلاقاته مع السلطات السياسية الحاكمة في أكثر من
بلد عربى، ومن ثم غالى بعض فقهاء السلطة ووعاظها في اللجوء إلى
التشدد والمزايدة على بعض العناصر المتشددة حركياً، ودعواً من
الجماعات الإسلامية. بعض الانتقادات جاءت من عناصر علمانية أو شبه
علمانية على اختلاف توجهاتها الفكرية والسياسية، غالبهم مسلمون
مؤمنون بالله ورسوله وبكل المكونات العقيدة الإسلامية، ولكنهم انتقدوا
الطابع العنيف والمصلحى في توظيف النصوص الدينية في دهرات
الصراع على المصالح السياسية، وعلى هياكل القوة في المجتمع،
وبعمليات أسلمة جهاز للدولة والمجتمع، وفرض قيود على الحريات
العامة التي أجهضت بالقيود قيداً على قيد، أو في استخدام الآراء، الفقهية
التي تتسم بالغلو والتشدد والتنطع في إحداث فرز دينى وطائفى

اجتماعى فسي بعض البلدان. وهؤلاء تم التصدى لهم بحملات للتكفير الدينى من عناصر تحاول إخضاع تعقيدات الأفكار، والهياكل، والسياقات، والإبداعات والعلوم على اختلافها إلى نظام معاييرى فقهى ودينى الطابع يقوم على ثنائيات الحلال والحرام، ومن ثم استبعاد موارىث العلوم الحديثة كلها، بل ومناطق هامة من الإبداع التخيلى الشعرى والسردى والجمالى العربى. وتحول الخطاب الدينى الوعظى المتشدد إلى سلطة معايير أخلاقية للتفتيش في الأفكار والضمان والعقول، والنصوص على حو كشف - ولا يزال - عن خواء، ورغبة البعض في تحقيق شهرة، ونوع عبر حملات التكفير الدينى، ومحاولة وضع قيود شديدة على رة المرأة، ودوارها الاجتماعية والسياسية والإبداعية انطلاقاً من تأويلات دينية متشددة على أوضاع اجتماعية وطبقية، محافظة في الواقع. إن الدعوة إلى إصلاح أو تطوير الخطاب (بنيتة ومكوناته وآلياته) كانت جزءاً من مطالب عناصر اعتدالية وعقلانية داخل الأوساط الإسلامية والفكرية والبحثية العربية. لكن فشلت في تحقيق أهدافها لاعتبارات عديدة تمثلت في عدم القدرة على أن تؤثر في تحويل مسارات خطاب التشدد الدينى - السياسى التى تحولت إلى حقل للمزايدات بين منتجبيها، وبين من يغبون في إزاحة بعض الوجوه بعيداً عن مكانتهم، أو تشويهم، أو إيجاد عنة من خلال التشدد، وتوظيف فائض السخط والنفمة الجماهيرية على الصفوات السياسية الحاكمة، في المنطقة، وشيوع أنماط سلوكية من الفساد السياسى، والوظيفى، وانتهاك مستمر لحرمة المال العام من قبل عناصر فاعلة داخلها، الأمر الذى جعل العودة إلى سلطة المعايير الدينية وتطبيقاتها المتشددة والمتعسفة بمثابة أسلحة رمزية مؤثرة في الحروب مع النخبة على توظيف فوائض العنف الاجتماعى والسياسى في الشارع السياسى العربى، أو السيطرة عليها وكبح جماحها بالقوة المادية والرمزية معاً.

هل تطوير أو إصلاح أو تجديد الخطاب الدينى، يعكس رغبة سياسية لدى السلطات السياسية - العربية - تبعاً للأهواء والمصالح السياسية - الأمريكية؟

الأوصاف السابقة يحددها بعض الدعاة - لا كلهم بالقطع - لتطوير الخطاب الدينى، والأرجح أن غالبهم لا يعرف بالضبط أن لكل

صفة تعريضاً ودلالة واستراتيجيات للتعامل مع هذا الخطاب. والأدراجان أن غالبهم لا يعرف الحد الأدنى من المعرفة بالخطاب وتعريف ومدرسه ومناهج تحليله .. الخ، وإننا إزاء خريطة معرفية معقدة، ولم تختبر جيداً في الأدبيات العربية وفي الحقول المعرفية المختلفة وفي العلوم الاجتماعية. الأخطر أن الدراسات حول الخطاب الديني جد محدودة جداً وغالبها لم يوفق في إنجاز مشروعه البحثي من أسف! إذن نحن إزاء نقاش أدخل إلى الموضوعة الفكرية واللغوية - كما سبق أن رصدنا في مقالنا السابق - وهي ثرثرة أكثر منها حوار جاء مؤسساً على بحوث عديدة لتناول الخطابات الدينية، ولو في إطار مسوح أولية لارتداد تضاريس الخطابات السائدة في المرحلة الماضية أو الراهنة.

تجديد الفكر الديني، والفقه، والاجتهاد كجزء من مواكبة أسئلة العصر وإشكالياته وأزماته وتعقيداته، هو من الالتزامات العلمية - إذا جاز التعبير - التي تقع على عاتق الباحث والمثقف والمفكر المسلم - أيًا كان مجتمعه وانتماءاته .. الخ -، لأنه لا يوجد في الإسلام مؤسسة، أو وساطة، أو رجل دين محترف، ولا وساطات بين المسلم، والله سبحانه وتعالى. لا يوجد اكليروس إسلامي - على الرغم من أن البعض يذهب إلى أن تاريخ تطور الفقه والسياسة أنتج مؤسسة وسلطة دينية - لكن هذا لا يعني أنها تنطبق عليها ذات الموصفات والأدوار التي لمؤسسات الأديان الأخرى سماوية كانت أم وضعية. نحن هنا إزاء أمر بالغ الأهمية، لأن بعض الوعاظ للأصف يحاول أن يبنى مكانه بتحويل ذاته - والعباد بالله - والجهة التي يعمل بها، إلى سلطة، وعلى الآراء التي يدلي بها وعلى خطابه الديني الوعظي شبه قداسة، أو تماس بين رأيه وبين صحيح التفسير الديني، وهذا أمر يخالف جوهر الدين الإسلامي في الصميم، وساعد عليه توظيف بعض النظم الحاكمة في بلدان ليس العربي لهذا النمط من رجال الدين، بل وتصدير الغلو الديني، وأسئلة ليست أسئلة مجتمعات عربية أخرى ولا هجومها ولا مشاكلها الطاحنة، وهي دول عسر في الثروة والحياة.

ثمة مناخ ساهم في التشويش على الروح السمة والعدالية للإسلام، وثقافة الحرية والمعتولية تنتشر بالتكفير المتبادل، والعنف اللفظي، وحروب الفتاوى والفضائيات العربية، إبعاداً عن أسئلة سياسية

واجتماعية وظواهر وأزمات واعتلالات بنائية داخل دول اليسر المالي وإبعاداً لاهتمامات ووعي شعوبها عن أسئلة المشروعات السياسية، وذلك ببعث روح الماضي وأسئلته وإجاباته، لإرباك شعوبها عن مواجهة أسئلة - أساسية تمس التطور السياسى والاجتماعى ، من قبيل أسئلة الديمقراطية وحقوق الإنسان وأوضاع المرأة والطفولة، والفساد وتوزيعات الثروة والسلطة .. الخ، ومستقبل الأجيال القادمة بعد غروب الثروة المالية الناتجة عن الصدف الجيولوجية.

التطوير أصبح الآن رغبة سياسية، ومن أسف من صفوات سياسية حاكمة تلاعبت بتوظيف الدين في السياسة، بل وفى خلق مناخ انتج "مطرفين" - إذا شئنا استخدام هذا التعبير على الرغم من أنه يحمل حكماً قيمياً - يتلاعبون بالتأويلات الدينية المتشددة والقتال بها حول مصالح، وهياكل القوة السياسية في هذه البلدان. بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١ والهجمات الإرهابية على أهداف في نيويورك وواشنطن، كان من المرجح وهو ما سبق لنا أن قلناه في غير هذا الموضوع أن الأخطر هو الضغوط التى ستمارس لإحداث تعديلات في المؤسسات الدينية وفى إنتاجها للخطاب الدينى (الوعظى والفقهى والإفتائى والسياسى .. الخ)، وفى المؤسسات التعليمية للدينية، وسياساتها، ومناهجها. وهذا ما يبدو مرجحاً من بعض ملامح الموضة الجديدة و القديمة من الكلام الكبير حول تجديد الخطاب الدينى دونما دراسات وبحوث علمية معمقة حول هذا الموضوع الهام.

خطورة الرغبة السياسية الجديدة، أن البعض يتشكك في نواياها، ويربط بينها وبين الضغوط السياسية الأمريكية والغربية على بعض النظم السياسية العربية.

ثمة أيضاً من يستعير تعبير سيد قطب في كتابته عن الإسلام الأمريكى، الذى كان يستهدف مواجهة الشيوعية تحقيقاً للمصالح القومية الأمريكية، والآن استهدف خلق خطاب دينى رخو يتبنى مصالحها الكونية الجديدة!.

إن صياغة نمط من التدين والتعاليم والتفسيرات والسلوكيات الدينية على هوى الإدارة الأمريكية يرمى إلى تحقيق المصالح الأمريكية العولمية كما ظهر بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١.

بعض هذه التحفظات السابقة دقيقة، لأنها تعبير عن نتائج سياسات سابقة لبعض النظم السياسية في علاقتها بتوظيف الدين في السياسة، ولكن لصالحها، بكل انعكاسات ذلك قبل ١١ سبتمبر ٢٠٠١. ويبدو أن سياق الضغوط الجديدة لا يتعلق بإمداد أجهزة الاستخبارات والمعلومات الأمريكية بالمعلومات، وإنما بضرورة إجراء تغييرات واسعة المدى في إطار المؤسسات الدينية والخطابات السائدة.

للمشكلة أن هذه السياسة الأمريكية والغربية والحكومية في العالم العربي تنتاسى أن هناك تاريخاً لحركة التجديد الفقهي والمؤسسى في العالم العربى، وكانت جزءاً من حركة نهضوية ووطنية وتحريرية أوسع نطاقاً. حركة تجديد الفكر الدينى المصرى - والعربى - استجابت لمحاولات التجديد من داخلها لا من ضغوط الخارج قلناها، ونكررها مراراً وتكراراً، لأن الخطاب الدينى المتشدد، والمغلق والذى يدور حول رأى الماضى وأسئلته، هو خطاب أزمة طاحنة، أما الإسلام وقدرته على التجديد والانطلاق أوسع نطاقاً ورحابة وعمقاً وتسامحاً، فهو قادر وفاعل لأنه دين المساواة والحرية والكرامة. والعدالة الإنسانية، وقادر على مواكبة تحولات الدهور.

الفصل الرابع

الإسلام: حرية وحدانية:

أسئلة حول تاريخ الأسئلة!

هل الإسلام يؤيد الديمقراطية الغربية ؟ هل يقبل بنظام حقوق الإنسان وأجياله المتعددة ؟ هل الإسلام يقف ضد الحداثة لأنها غربية المنشأ، ولأن الهندسات للفلسفية والسياسية والقانونية التي أسست لها وضعية الإنتاج ؟

هل الجماعات الإسلامية المتشددة في أيديولوجياتها تحاول تقويض بعض أنظمة الحداثة في حياة المسلمين والعرب المعاصرين، لأن خطابها هجائي إزاء الأنظمة الغربية، والتاريخ الاستعماري والاحتلال الغربي للوعي والذاكرة الجماعية في مجتمعاتنا ؟

أسئلة وراء أخرى تمثل تنويعات على موضوعات الإسلام والديمقراطية والحداثة والموقف من الغرب... الخ.

ليست الأسئلة جديدة، ولا الإشكاليات التي تولدت من صدامات وانقطاعات وابتسارات التطور الاجتماعي والسياسي والثقافي في مصر وعالمها العربي. ليست أسئلة ما بعد الحادي عشر من سبتمبر ولا قبلها على نحو ما يتصور بعض الكتاب والصحفيين والإعلاميين من مدمنى التبسيطات، ونقل الآراء السريعة والصادمة وغير المألوفة، والمساعية إلى إثارة ما لاهتمامات جماعات القراء ! إنها إعادة صياغة لأسئلة التقدم والتخلف والأصالة والمعاصرة التي شغلت الفكر المصري والعربي منذ ما سمي بحركة مفكرى النهضة. الأسئلة لازالت تراوح مكانها القديم في الوعي المعرفي بوضعياتنا الثقافية والاجتماعية، وفاقم من خطورتها أن أسئلة الماضي كما الحاضر، عامة وشعاراتية وغير محددة، ولم تتبلور في أطر وأسئلة وإشكاليات، وموضوعات فرعية، وإلى تفصيلات عديدة للأطر الاجتماعية لزمن الأسئلة، ومرجعياتها، وهل فرضها الواقع الموضوعي الخاضع لوضعية الاستعمار، أم أنها أسئلة مستعارة من أسئلة النهضة الأوروبية أم الواقع الأوروبي آنذاك ؟ أم هي أسئلة لا تشكل هماً جماعياً ولا هاجساً لفئات اجتماعية واسعة ؟ هل هي أسئلة صانع السؤال أم صانعى الأسئلة الآخرين أو الأوروبيين ؟ هل هناك أسئلة بديلة كانت مطروحة آنذاك ؟ هل الأسئلة الأخرى بدت هامشية ؟ من أين استمدت

صفتها الهامشية ؟ هل من انتمائها إلى قوى اجتماعية مستضعفة، وهامشية ولا تأثير لها على صناعة الخطاب السائد آنذاك؟ هل هي هامشية اجتماعية أم سياسية أم ثقافية ؟

هل ذبوع سؤال التقدم والتخلف أى لماذا تخلفنا وما سر تقدم الغربيين كان يعكس اهتماماً أوسع من صناع الأسئلة ؟ هل السؤال كان تعبيراً عن الفئات الاجتماعية المسيطرة على الثروة، والسلطة ؟ أم إنه كان تعبيراً عن اهتمامات وهواجس وأسئلة بعض شرائح الصفوة الحاكمة؟ ما هي خريطة الأسئلة التي كانت مطروحة آنذاك ؟ ما مدى تطور وضع الأسئلة مع وضع المثقف والثروة والسياسي، وبنية الثروة والملكية والمكانة في المجتمع المصري - والعربي - بل و أوضاعها في إطار انتماءاتهم الاجتماعية والفكرية ؟ هل يمكن إحداث قطيعة - أو قطائع - مع بُنى الأسئلة والإجابات السائدة دونما تأريخ سوسيو - تاريخي، وسوسيو - سياسي، وسوسيو - ثقافي للأسئلة في فكرنا وتياراته الأساسية ؟ هل الأسئلة كانت تنتج متوازية بين كل تيار مع التيارات الفكرية والسياسية الأخرى ؟ أم أسئلة متضادة في مواجهة أسئلة التيارات الأخرى ؟ أم أسئلة متقاطعة ومتداخلة بين بعضها بعضاً ؟ هل هي أسئلة تتطوى على وحدة أو رابط أو هاجس؟ لماذا الأسئلة حول الأسئلة ؟ لأننا ببساطة ودون تعقيد نعيش تبسيطات وتسطيحات، وتدهور حول الأسئلة التي تمرور حول مستوى الإسلام دين الحرية والحوار - بتعبير الباحث القدير محمد طالبى - وهو الإسلام والحداثة وأسئلتهما التي حاول برصانة الزميل عبد المجيد الشرفى أن يجلى أبعادها في كتاباته. من الأمور الشيقة والمؤلمة أن محاولات محمد طالبى المبرزة، والشرفى الجادة في رفع بعض التناقضات وتحليل بعض الإشكاليات حول الإسلام وأسئلة وإشكاليات الحداثة اعتمدت دوماً على رواد "النهضة المصرية" المجهضة تحت سيوف التسلطية السياسية والديكتاتوريات والانقلابات العسكرية في المشرق العربي، وسيطرة التفسيرات السلفية والبدوقراطية النفطية المحمية بالجيش الأجنبي، التي حاولت أن تعيد صياغة خرائط الثقافة والسياسة والفكر الدينى في للعالم العربى على هوى سلطاتها

لدينية البدوقراطية المترتبة، وهو ما فرخ هذا الفيضان من الكتابات والتأويلات المسطحة للدين الإسلامى الحنيف

إن عالماً من الكتابات التأويلية المترتبة والمتشعبة حاولت أن تصوغ الضمير الدينى المعلم فى المنطقة على هوى أسئلة ومناهج تفكير بالغة البساطة والماضوية، وتفرضه علينا، فى ظل اختراقات تمت لجامعات دينية، ومعاهد ومدارس فى أكثر من بلد عربى، بل والأخطر محاولات فرض أصوات ومقرئين تم دعم تسجيلاتهم بأموال طائلة لإحداث تغيير فى نمط تذوق وتلقى أساليب القراءة لدى كبار المقرئين، ولاسيما فى مصر هذه المحاولة التى لم تنجح كلياً، وسوف يهزمها تاريخ من القراءات الفذة من المشايخ: ندا ، ومحمد رفعت، والشعشاعى، وعبد الباسط عبد الصمد إلى صديق المنشاوى إلى آخر سلسلة ذهبية من أصوات الرحمة والهدى والتسامح الفذ، أصوات عكست تاريخاً مديداً بكل محمولاته وإدعائه الرصينة.

لازالت الأسئلة تدور وتُسائل أسئلتنا القديمة، وتلك المعاصرة لتأثير أسئلة البدوقراطية النفطية، تلك التى تمتعت سلطاتها الدينية بحياة مالية واستهلاكية مترفة، وصلاحيات فى المجال الدينى مقابل دعمها للسلطات السياسية والعائلية فى خطاباتها وسياساتها، ونمط حياتها الاستهلاكي الوحشى، الذى أعاد إنتاج الأساطير وإدعائها، الأمر الذى ساهم فى إمداد أجهزة الإعلام الغربية بمادة ضخمة لإنتاج الصور النمطية حول المسلمين والعرب. نعم أن الصور النمطية حول حياة أثرياء العرب الديكتاتوريين، وحولهم آبار النفط والاستهلاك، والسلوكيات المزبوجة، تمد الآلة الإعلامية بمادة للأفلام السينمائية العنصرية، والمقالات والتحقيقات والصور، ومعها نقائضها من الفقر والجهل، وتدنى مستويات التعليم الأكثر رداءة، وفقدان الحرية، والكسل، والجبن والخوف، ومعه التشدد والتزمت الدينى والإرهاب، وديكتاتوريات الفحولة ضد المرأة، والأطفال والحيوانات .. الخ .. صور رديئة لعالم صنعتها بعض النخب صديقة الغرب، والقامعة لشعوبها، والسعيدة بخطاب وسلطات التشدد الدينى، الذى يؤيد قمعها للحريات العامة، وتبعيةها لسياسات دول عظمى، لمجرد الاستئثار بالثروة والسلطة فى بلدان عربية عديدة ! أين هذه السلطات الدينية من صحيح التكين الإسلامى حول

الشورى، وشروط الحاكم الصالح وردعه إذا تجاوز. ولو بالكلمة الصادقة الحرة ؟ أين هذه السلطات من انتهاكات حريات الرأى والتعبير وحقوق الإنسان سواء من الحكومات الجائرة أو من بعض الجماعات الإسلامية السياسية التى تحاول احتكار الدين الإسلامى العظيم لمصالحها السياسية والاجتماعية الضيقة والإسلام منها ومنهم براء ؟ أين أسئلة التخلف الذى نرقل فى قسوته من أسئلة البدوقراطية الإسلامية، وغيرها ؟ أين نحن من أسئلة الحرية والمساواة والتقدم التى رادها هذا الدين العظيم بتسامحه ودعمه لحرية السؤال، والإبداع ؟

الفصل الخامس

الإسلام حرية وحدانية:

نهاية الإجابات القديمة!

لا توجد أسئلة مسلمات في تاريخ نظم الأفكار، والجماعات الثقافية التى تتعامل مع أسئلة الماضى، والحاضر على أنها جزء من البدايات العقلية والثقافية، تحكم على تاريخها بالجمود، والولع بالرتابة والستكرار. جمود الأسئلة يعنى وهن العقل النقدى لصالح العقل النقلى، وهيمنته على مناهج وآليات التفكير، والتعليم، والعمل السياسى.

إن إعادة إنتاج أسئلة ما سمي: "بحركة النهضة"، أو الحدائة فى واقع موضوعى مصرى - وعربى - مفارق لواقع الأسئلة، يعنى أن ثمة خلا تركيبيا فى مناهج وأنماط تفكيرنا السائد، بل وفى أساليب ومضامين النظم التعليمية السائدة، تلك التى لا تزال تعتمد على التلقين والحفظ والتكرار، والولع بالشعارات والأكشبهات والتعامل الإنشائى، والوعظى مع المعرفة والذات والآخر! ثمة نزعة بلاغية - فى طورها المنحط بالمعنى السلبى للتعبير - تشوب طرائق تعاملنا مع اللغة العربية وأنساقها الدلالية، حيث الدبالغة، والنزعة التعميمية والإطلاقية فى توظيف مفرداتها، والميل إلى إطلاق أحكام القيمة الأخلاقية فى خطاباتها، ونصوصنا، وهو الأمر الذى أدى ولا يزال إلى إنتاج معرفة هشّة، وغامضة، وعامة تتسم بالسيولة وعدم الانضباط، واستسهال إطلاق الأحكام الدينية البشرية بوصفها حقائق مطلقة، على الرغم من أن منتجى هذه المعرفة البشرية حول الدين لا عصمة لهم، ولا لأفكارهم، ولا قداسة لرأى بشرى حول النص الدينى - المقدس والسئوى - لأن كبار الفقهاء اختلفوا فيما بينهم، وكان فى ذلك رحمة للمسلمين. إن محاولة تقديس الرأى الفقهى البشرى، هو مسعى سياسى واجتماعى يرفع لواء الإيمان والنتقوى والتشدد لإخفاء مصالح دنيوية لا شبهة حولها، ويرمى بعضهم من وراء الهيمنة على الضمير الدينى المسلم، بل وعلى إيمان ووعى الناس، إنها دعوى ديكتاتورية ثيوقراطية يحاول بعض رجال الدين - لا يوجد فى الإسلام الصحيح سلطة دينية أو مؤسسة على الرغم من أن واقع المسلمين أنتجها من أسف ! - وبعض قادة الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية، أن يفرضوا تصوراتهم وآراءهم على الجمهور

المسلم بوصفها هي صحيح الإسلام، وذلك من خلال خطاب وعظي شعبي، يستهدف تعبئة هذا الجمهور المسلم سياسياً، ولأهداف تتصل بأيديولوجية الجماعات ذاتها.

من هنا تكمن أهمية، وضرورة نقد الأسئلة القديمة، وتلك التي طرحته في بدايات النهضة أو الحداثة أو التحديث كما يطلق عليها مؤرخو الفكر والثقافة في مصر والعالم العربي، لأن كل تيار من تيارات الفكر والحركة السياسية في مصر، كان يطرح أسئلة ويحجب عليها بطريقته ووفق مصالحه، وكان يغلب عليها التعميم، والتبسيط، وأحياناً كانت الأسئلة تدور حول الآخرين الأوروبيين، وحول المستعمرين.. لماذا تقدموا؟، في حين أن الأسئلة العامة حول الآخرين، كانت الإجابات حولها عامة، وغامضة وغير مدققة، كانت في الغالب الأعم انطباعية مثلها في ذلك مثل الأسئلة التي تجيب عليها.

الإجابات التي قدمها رواد الإصلاح - والنهضة في اصطلاح بعضهم - كانت إجابات "برانية"، وخارجية، بمعنى أنها استعارة أو استعارات بلاغية وفكرية لإجابات أوروبية حول أسئلة النهضة والتقدم، كانت جزءاً من التاريخ السياسي والاجتماعي الأوروبي، ومن ثم فهي إجابات مستمدة من مرحلة في التاريخ الأوروبي، ومن ثم كانت الإجابات لا تمثل الواقع الموضوعي في مجتمعاتها ولا واقعها السياسي والثقافي والاجتماعي، كانت حركة هذه المجتمعات قد تجاوزت غالب الأسئلة والإجابات التي استعارها رواد النهضة والإصلاح في مصر، ولم تعد أسئلة العالم وقتها، وكان هذا أمر طبيعي لأن مجتمعنا كان رازحاً تحت وطأة قسوة التخلف الاجتماعي والسياسي، والتدهور الثقافي، وفي المؤسسة الدينية ونظامها التعليمي. من هنا كان دور رفاة رافع الطهطاوي، ومحمد عبده، والشيخ خليفة المنياوي - أول واضع لتقنين مدني إسلامي حديث على مذهب الإمام مالك بن أنس - ثم بقية سلسلة المجددين، تميل إلى استعارة أسئلة وإجابات مرحلة في تاريخ الآخر الأوروبي، والمستعمر.

كانت استراتيجيات استعارة الأفكار النهضة والإصلاحية، تميل إلى التعامل مع الفكر الديني وتأويلاته على نحو دفاعي، يركز على بعض الأفكار العامة، ثم إسناد التخلف والتدهور إلى واقع المسلمين ذاته.

إن النزعة الإصلاحية لدى الإمام محمد عبده، ركزت على ضرورة تطوير التعليم والتربية لإصلاح الجمهور المسلم حتى يتجاوز محنة التخلف التي يزرع تحتها.

كانت النزعة التوفيقية، أو التوفيقية - لا يوجد فارق كبير بينهما - هي أبرز استراتيجيات التعامل مع الأفكار الوافدة من الخارج الأوروبي، وكانت ترمي إلى ألقمة الأفكار المستعارة فى إطار الأطر الدينية والتأويلية التقليدية السائدة، لتحقيق عدة أهداف منها، تمثيلاً لا حصراً، ما يلى:

١- نفى تناقض الأفكار الأوروبية المستعارة مع النصوص والثقافة والقيم الإسلامية، بل أنها أقرب فى نسبها للإسلام من الثقافة الأوروبية، ولكن واقع المسلمين هو الأكثر تدهوراً.

٢- استخدام الأفكار الأوروبية فى تنشيط بنية الفكر الدينى الإسلامى، وتحريكه من جموده كى يواكب التغير والتطور الذى شمل العالم المتقدم آنذاك.

٣- تقريب الأفكار الأوروبية من الوعى الدينى والتقليدى السائد. كانت استراتيجيات التوفيق التوفيقية، والدفاعية هى تعبير عن واقع آليات إنتاج الأفكار آنذاك، ولكنها اتسمت بالمناورة، وعدم مواجهة هيمنة بعض منظومات الأفكار الدينية السلفية والتقليدية السائدة آنذاك. كانت نزعة تميل إلى الالتفاف عن التصدى لبنية الموروث الدينى الموضوعى، والفقهى بأسئلته وإجاباته، وجزء رئيسى من هذا الإرث الفقهى التقليدى، كان مفارقاً فى أسئلته وإجاباته، للتطور الذى حدث فى العلوم الطبيعية والإنسانية، الذى حدث فى أعقاب النهضة الأوروبية، والدولة القومية، وبنية الرأسمالية الأوروبية التى أصبحت عالمية، بكل انعكاسات ذلك على تطور الأفكار والنظريات. من هنا كانت الانتقائية فى خطاب الإصلاح ترمى إلى الابتعاد عن التصدى لتاريخ من الأفكار البشرية السلفية حول الدين، أشاعت النزعة النقية، ونفى الإرادة، والجبرية، ومن ثم نفى المسئولية عن الشخص المعلم، وتكريس الاتكالية والعجز، والفكر الخرافى، وأنماط من الفكر والسلوك للتصوفى الذى يكرس الغيبية والابتعاد عن مواجهة الواقع الاجتماعى والسياسى البائس للمصريين آنذاك.

إن الخطاب التوفيقى بين الأفكار الأوروبية المستعارة عن مرحلة فى تطور الثقافة والسياسة الغربية، وبين الفكر الإسلامى التقليدى، اتسمت فى غالب الأحيان بالبساطة والتبسيط معاً، لأنها حاولت أن تأخذ من الفكر الأوروبى بعض عناصره المجترأة، ومن الفكر الإسلامى بعض أفكاره التى يمكن توفيقها معه. كلا الاختيارين حركتهما النزعة العملية، لا التأصيل النظرى، ولا الفقهى، ومن ثم اتسما بالبساطة والهشاشة معاً، وافقرا إلى العمق، فضلاً عن أن ذلك لم يؤد إلى توليد إصلاحية إسلامية تأسيسية، حاولت تطوير بنى الفكر الدينى الإسلامى من داخله - أو تجديده إذا شئنا استعارة عبدالله العروى - ولا سيما مناهج التفسير والتأويل الدينى، واللغوى، ثم تطوير وإصلاح التعليم الدينى ومضمونه داخل المؤسسة الدينية الرسمية، وغيرها من المدارس الأخرى، فضلاً عن تحرير بعض الفكر الدينى من نزعته الجبرية وتركيزه على الحتميات فى تأويلاته الشائعة، وعلى فقه الطاعة والإذعان للحاكم، الذى كرس الخنوع للسلطات الجائرة، ثم تأكيد النزعة البطريكية - الأبوية - التى وسمت الفكر بشكل عام آنذاك. كان من نتائج ذلك تأصيل بعضهم للطاعة والإذعان على الحرية فى الفكر والسياسة والمعارضة. إن إجابات النهضة تحتاج هى أيضاً للمساءلة والنقد، والرفض، لأنه لا توجد إجابات دائمة كما الأسئلة تماماً. من هنا كان مثيراً إعادة طرح أسئلة وإجابات النهضة فى مواجهة بعض الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية أثناء ممارستها لأنماط من العنف الإرهابى فى العقدين الماضيين. كانت محاولة مبسطة، واستعراضية أكثر منها استراتيجية جادة للمواجهة الفكرية مع منظومة من الأفكار الفقهية التقليدية تستخدم كغطاء فى مواجهة سياسية مع الدولة وتخفى مجموعة من المصالح الدنيوية والادمية. إن خطورة هذا التفكير من بعض متقضى السلطة الرسمية، أو بتعبير أدق موظفيها الثقافيين، أنه لا يختلف كثيراً عن نمط تفكير معارضيه، إنه إعادة إنتاج أفكار تحتاج إلى مراجعات جذرية، ولم تعد قادرة على توليد أسئلة جديدة وإجابات مغيرة، تتزامن مع واقع وعالم متغير، وهكذا كتب علينا أن نعيد إنتاج إخفاقاتنا وهزائمنا مهما اختلفت الشعارات وأصحابها.

الفصل السادس

حوارات بين الأديان

أم حوارات الحياة؟

يبدو الحوار بين الأديان ، أو الحوار المسكوني، أو الحوارات
البينية - داخل ذات الديانة أو المذهب - وكأنه جزء من نظام الموضة
الخطابية، والنصية بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١. الموضوع لا يأتي من فراغ،
وليس وليد لحظة كارثية مسكونة بالرعب من مواجهات على أسس دينية،
نحن إزاء موضوعات لها تاريخها، ويبدو أنها لا تستطيع - في حدود
معرفتنا- الانفلات، أو التحرر بعيداً عن ماضيها المتقل بالأزمات
والمراوغات والتمثيل والاستعراض والأقنعة، بل وبعض أشكال من
النفاق المتبادل الذي يمكن وصفه بأسلوب أكثر تهنّباً أيضاً وأيضاً بأننا
إزاء مجاملات دينية، وإيماءات مهذبة. موضوع متقل بازواجيات حيث
لغتي الظاهر والباطن ، لغة مستورة حيث التقية، والمدارة . نحن إزاء
ميراث حافل باللغة الفقاعية التي تشرق بوهج اللعان، وهو يتبدد جزءاً
من موته، نحن إزاء تمثيل للمشاعر والإدراكات حيث الدماء
والابتسامات جزءاً من حركة الكاميرات، وطقوس المشاهد الكرنفالية
لرجال الدين، مسرح - أو بتعبير أكثر دقة مسارح متعددة - وممثلون،
ومسرحيات، تتعدد موضوعاتها، وأساليب البناء الدرامي والحوار
والممثلون. أصبحنا إزاء محترفين، ثمة ممثلون جادون، وهناك بعض
المحترفين من الباحثين وخبراء العلاقات العامة وأصحاب القداسة
وأصحاب الفضيلة في هذا الحقل الديني - الديني (أنت إزاء القداسة مع
الدنيوية) ما نتائج منولوجات الحوار الديني - الديني، والحوارات
المسكونية، والتقريب بين الأديان؟ نتائج جد متواضعة، ويبدو أننا إزاء
حلقات تبدو مفرغة من فرط الادعاءات التمثيلية التي تبدو، وكأنها
"بانتوميم" حيناً، أو استعادة للمسرح العبثي أحياناً أخرى. توكلنا على
الحى الذى لا تأخذه سنة ولا نوم، ونقولها صريحة جهيرة بلا وجل أو
نفاق.

الحوار الديني - الديني أخطر من أن يترك لرجال الدين
ومحترفي العلاقات العامة بين الأديان، لأننا فيما يبدو نتناسى أن
المؤسسة الدينية، ورجالها أياً كانت وكانوا يحاولون دوماً إعادة إنتاج

الحدود بين أديانهم ومذاهبهم، وبين الآخرين، ربما أكثر من الرغبة في تجديد خطابهم الدينى - هذا الاصطلاح الذى سيغدو سيئ السمعة من كثرة ترداده بلا مضمون - حتى داخل الدين الواحد، والمذهب، والجماعة، هنا نحن إزاء لعبة القوة الإنسانية المدنسة بالمصالح والأهواء الدنيوية في علاقاتها بالمقدس والمتعالى.

ما حصاد الحوارات السابقة: يمكن أن نطرح بعض النتائج

التالية:

١- استثارة الاهتمام بأهمية الحوار إعلامياً، والإحياء عبر الصورة المتلفزة أو المنشورة بأن ثمة رغبة في إشاعة روح المودة في العلاقات بين الأديان، وسيماً في لحظات الحروب الأهلية، أو التوترات التى يوظف خلالها الدين تبريراً للعنف والمصالح والسياسات.

٢- الحوارات بين الأديان والمذاهب جزء من دبلوماسية المؤسسات الدينية والأحرى والأدق القول جزءاً من سياساتها الخارجية، لكى تعبئ أوراق قوة تدعم بعض المؤسسات الدينية الكونية، كى تبدو كفاعل أساسياً في العلاقات الكونية الراهنة أو تساهم في صياغتها.

٣- استخدام الحوار وآلياته، ورقة للتعامل مع الدول والمؤسسات الدينية لحماية أقلية دينية - عرقية في بلد آخر ينتمى إلى دين المؤسسة أو مذهبها.

٤- أداة للتعينة لموارد مالية ومعونات ومنح من المؤسسات غير الحكومية أو من بعض المؤسسات الدينية ذات الموارد الكبرى، أو من بعض الحكومات والمنظمات الدولية أو الحكومية ، أو صناديق مخصصة للتنمية والحوار تديرها منظمات دولية أو إقليمية.

٥- بدء الاهتمام بالأدوار السلبية - والإيجابية - التى يلعبها توظيف الأديان، والمذاهب كغطاءات لتبرير نزاعات دولية وإقليمية وقومية عديدة، ثم سعى بعض المنظمات الدولية، كمنظمة الأمن والتعاون الأوروبي مثلاً، إلى بحث دور الدين في النزاعات الدولية، وما هى إمكانية تفعيل أنوار دفاعية ووقائية للدين في تجنب هذه الأزمات ، أو المشاركة في حلها.

٦- بعض الوثائق الصادرة عن بعض ملتقيات اللطس المنولوجاتى - إذا جاز التعبير وساغ - تمثل مادة للتحليل، لذوى

التخصص، والاهتمام، سيما رصد الجوانب الإيجابية والبناءة في هذا النمط من الوثائق وما هي إمكانية تفعيله.

إذا حاولنا إلقاء نظرة على الحوارات الإقليمية الدينية - الدينية، يمكن لنا ملاحظة ما يلي:

١- استكشاف حذر خارجي - من بعض رجال الدين والمتخصصين والسياسيين والإعلاميين - لظواهرات كل دين، ومذهب، وعلى نحو كاريكاتوري ومبسط، ربما قاد إلى إنتاج صور جديدة، ومغلطة.

٢- كسر بعض الحواجز الإدراكية السلبية في التعامل بين رجال الدين بعضهم بعضاً، وبينهم، وبين آخرين ينتمون إلى تخصصات، وانتماءات فكرية ودينية علمانية أو شبه ذلك.

٣- تعرف نسبي، ومحدود وطقوسي على تعقد الخرائط المذهبية حتى داخل الدين والمذهب والفرقة الواحد، بما قد يدفع البعض من رجال الدين، أو المتخصصين في سوسيولوجيا الأديان من الطرفين إلى إدراك إننا إزاء ظواهر مركبة وليست بسيطة كما قد يتبادر لعفو وفيض الخاطر إذا شئنا استعارة الليبرالي المسلم "أحمد أمين".

٤- التعرف المتبادل من رجال الدين داخل كل ديانة، ومذهب على المستويات الفكرية للآخرين من زملائهم .
والسؤال الآن مصرحاً هل ثمة نتائج :

الحالة الحوارية المصرية لم تحدث حتى الآن على النحو المأمول إنما نحن إزاء منولوجات غائمة، وتمثيلات، أو أشباهها، وسوف نتحدث لاحقاً حول السلبيات، لكن بعض الإيجابيات تحققت، ويمكن لنا إيرادها فيما يلي:

١- تنشيط الدعوة إلى إعادة النظر في الكلاشيهات والشعارات العامة حول ما يسمى بالوحدة الوطنية.

٢- التعرف على هموم وهواجس كل طرف في الحياة اليومية والضغط التي تمارس، وقد لا تكون جزءاً من اهتمامات الصفوة الدينية، لانشغالها بأمر وشواغل أخرى بحكم موقعها ومسئوليتها.

٣- إيجاد مساحات مشتركة لمنولوجات، وشبه حوار وامتصاص متبادل لبعض أنماط العنف اللغوي والرمزي الصاخب.

٤- بدايات تبديد لشكوك موهومة، وأفكار مغلوبة بين الأطراف بعضها بعضا.

أين السلبيات الكامنة فيما وراء بعض الإيجابيات آنفة الذكر، نوردها فيما يلي:

أولها: الطابع الكرنفالي والتمثيلي، واللغة الخشبية التي يعاد إنتاجها وترديدها، ولا تعكس تفاعلاً عميقاً.

ثانيها: غلبة المنولوجية في إعادة إنتاج خطاب عام عن التسامح، والحوار مع الآخر، وهو شعار بائس.

ثالثها: هيمنة المحترفين الرسميين واللا رسميين على منصات إطلاق بعض الكلام العام والفارغ.

رابعها: اللا تراكم، وإعادة تكرار الموضوعات والشخصيات مع اختلاف المسميات.

خامسها: عدم الرغبة الحقيقية لدى بعضهم في معرفة خرائط العقائد وبنى الأفكار المعقدة داخل كل ديانة وعقيدة ومذهب، والتراثات الكامنة وراء كل منهم، بما يكشف عن نزعة للاستسهال، والإحياء بحالة حوارية لم تتوافر شرائطها قط حتى اللحظة الآتية.

سادسها: المواقع المؤثرة للحوار في الشمال، تحاول توظيف المنولوجات الدينية الخشبية والطقسية في مؤتمراتها، بوصفها جزءاً من أوراق القوة والهيبة الكونية، ودعماً لبعض المؤسسات السياسية لأنها تلعب، وتناور بذكاء جزءاً من سياسات خارجية. هي أيضاً، وأيضاً منصة كونية لمؤتمرات الأجندة الجديدة، و المتغيرة. ثمة نتائج عديدة يمكن التعامل معها، ومعنا دوماً الحيلة والبصيرة، وحسابات سياسية ذكية ودقيقة ينظر إليها من خلال عيون المصالح القومية المحددة للأمة المصرية كلها بأديانها ومذاهبها على تعددها، ونحن نخطط وندير سياسة الحوارات مع الآخرين.

جمعية "سانت ايجيديو" تعد مؤتمراتها السنوية كي يأتي إليها "الصفوة المختارة"، ولا سيما من غير الرسميين، هي مناطق اختبار، وبث رسائل واكتشاف طرق . نحن في قلب السياسة وخطوطها المعقدة .

أوجز في هذا الجزء وأقول نحن إزاء نمط من التمثيل الحوارى - الدينى والأدق نحن إزاء نمط منولوجاتى تمثيلى شائع، مع استثناءات محدودة.

الحوار بين الأديان، هو حوار بين مطلقات، تزعم احتكار الحقيقة الإطلاقيه التى تدور حول الله جل جلاله وعلت قدرته وشأنه، والكون، والميلاد، والعدم والقيامة ... الخ. من الثابت أن الحوار حول العقائد بما هى مطلقات أمر بالغ الصعوبة، لاتصال ذلك بالإيمان والأخطر من وجهة نظر التحليل السوسيو - سياسى - بالقوة، وإدارتها وإعادة إنتاجها وتوزيعها، وذلك أمر يرتبط بعملية وضع الحدود وهياكل كل مؤسسة، ومعاييرها، وحراكها الداخلى، وعلاقتها بالمؤمنين بها .. الخ.

الحوار بين الأديان، هو حوار بين مؤمنين ، ومحترفين فى آن واحد. والأحرى القول أن هناك إمكانية لمساهمات المحترفين فى حوار الحياة بين مؤمنين لأديان عدة، الحياة المشتركة تحت ظلال الديمقراطية والمواطنة ودولة القانون الحديث. والمطلوب هنا دور تجديدى وفاعل لرجال الدين فى ظل الهندسة القانونية. والسياسية الحديثة. وفى الواقع الحديث عن الأديان هنا يبدو مجازياً ، لأن الأديان يمثلها بشر بمصالحهم وأفكارهم وخبراتهم ومشاكلهم وتحيزاتهم من هنا نضع حدوداً حول "شعارات الحوار بين الأديان".

السؤال هل بعد ١١ سبتمبر هناك جدوى فى هذه اللحظة الآنية لمثل هذا السلوك الكرنفالى، أى تمثيل الحالة الحوارية؟.

بصراحة يمكن القول لا. لماذا لا؟ طالما أن الهدف يتسم بالنبلية ، وهو محاولة تجاوز كارثة أملت بنا، وبصورتنا، ومكانتنا؟!

لا لأسباب عدة أوردتها فيما يلى:

١- لا لأننا لا نزال فى مرحلة ردود الفعل على الصدمة، لا رجع صداها، وغالباً تؤخذ هذه المبادرات من الآخرين - نوى القوة والسطوة الكونية - بخفة، لأنها تأتى أقرب إلى المجاملات .. منها إلى مبادرات ذات شعبية وثقل وتعكس تحولاً وإصلاحاً داخلياً تستند إليه، سواء على المستويين السياسى أو الدينى، حتى مع محاولات بعض المؤسسات الدينية والأهلية الغربية تقديم مبادرات عامة فى هذا الصدد!.

٢- لا .. لأنك لا تستطيع أن تذهب لتداول الآخرين وأنت تفقر إلى مؤسسية للحوار، وآليات وتراث.

٣- لا لأننا نفتقر إلى دراسة في العمق للحوار الديني ، أو سجلاته حتى نضع أيدينا على مناطق للتحرك المشترك إزاء الآخرين. نقولها لا مع كل التقدير للمبادرات، وسبق أن دعونا إليها لإطفاء الحرائق وقت اشتعالها. لكن الآن لا . العمل هنا ... هنا ... هنا، وحتى قبل المنطقة التي تحيط بنا، - وهناك كورس إقليمي محترف لكنه بائس، وإلا غدونا جزءاً من كورس صاخب الأصوات، والإيقاعات غير المؤتلفة، تتلاعب به السياسة، ويحاول بعضهم التلاعب بها إشباعاً لأهواء وتحقيقاً لمطالب.

ما المطلوب إذن؟

المطلوب في تقديرى، وبكل التواضع والاحترام لكل ذوى النيات الطيبة والمحترفين هو أن نتعرف على موضوعنا بصراحة وبوضوح. علينا ملاحظة أن ذلك قد يكون مدخلاً للإضرار بقضايا الكفاح الوطنى الفلسطينى في هذه المرحلة الهامة من تطوره، ومشاكله إلا إذا استطعنا إدارته بذكاء سياسى وثقافى ودينى. من ناحية أخرى علينا أن نطرح على أنفسنا - كمهمومين بتصحيح صورنا في العالم - ما يلى من أسئلة تمثيلاً لا حصرأ:

١- تحديد ما الذى نرمى إليه من الحوار، ماهية أهدافنا وهل هي سياسية أم ثقافية، أم دينية محضة؟ ما انعكاس ذلك على مصالحنا القومية المصرية، وما هي مصلحة الأديان والمذاهب والمؤسسات ، والجمعيات غير الحكومية؟

٢- تحديد خرائط القوى الفاعلة كونياً على ساحة الحوارات.

٣- ما هي الخريطة الدينية الكونية بدقة سواء على مستوى الأديان السماوية، والأديان الوضعية؟

٤- تحديد أولوياتنا واختياراتنا في الحوار وآلياته؟ ومع من نتحاور؟ ، وهل اختياراتنا للأطراف ستؤثر على تصحيح صورنا السلبية؟ وهل سيساهم الحوار في تصحيح صور الغير عنا؟ وما مدى تأثير ذلك على آلة إنتاج الصور السلبية الإعلامية والتعليمية الغربية عموماً؟.

٥- هل أعددنا مؤلفات تشرح في عمق وعلى نحو دقيق المبادئ الإسلامية الأساسية؟

ما سبق بعض الأسئلة لا كلها، وهي تبدأ وتنتهي بضرورة البدء من هنا. على الرغم من كل الاحترام لمجهودات عديدين في هذا الشأن، ولدور الأزهر الشريف، أو الكنائس المصرية على اختلافها في الحوارات الدينية - الدينية، أو الحوارات المسكونية لأننا إزاء لحظات للحقيقة والصدق والنقد الموضوعي لنا، وللآخرين.

الفصل السابع

كتابة العنف!

هناك إحساس يتزايد بخطر العنف اللغوى والرمزى الذى يتفجر من بين ثنايا الخطابات السياسية والإعلامية والمرئية المتداولة فى حياتنا اليومية، وفى المشافهات الدائمة، والعارضة بين الصفوة فى نزاعاتها وخصوماتها حول المصالح والمكانات، وبين غالب الناس فى حيادية، فى المنازل وأماكن العمل والشارع والحافلات العامة، وفى تنظيم المرور. السمة البارزة فى تدفقات العنف بمختلف أنماطه، هو اللغة القاسية سواء فى بنيتها وألياتها وشبكاتها وعلاقاتها الدلالية. لوهلة وعند القراءة والاستماع والاتصال تستوقفك الصفات الخشنة والسلبية والجارحة؟ احتقانات اللغة تتبدى فى الخطاب الصحفى والسياسى والثقافى، حيث تسود أحكام القيمة والتقييمات الجنائية من غالبية الكتاب والسياسيين لبعضهم بعضاً، وبلا ضوابط، بل وبلا معلومات. لم نعد إزاء تحليل لظاهرة مضادة للقانون الرسمى لواحدة من ظواهر السلوك الجنائى تتوسل باللغة إلى تحقيق مشروعها الإجرامى الخارج عن دائرة الإباحة إلى نطاق التجريم. نعم المسألة أعقد وأخطر من ازدياد التوتر السياسى والاجتماعى الذى ينتجه صناع الكتابة القاسية، من تزايد الجرائم اليومية التى تنتهك حريات الفكر والتعبير وعلى رأسها حرية الصحافة. نعم نحن إزاء ظاهرة تمس أنظمة التفكير وسياسات المعرفة والحقيقة فى مصر لماذا التركيز على عنف اللغة؟ ربما كانت الإجابة لدى "مارتن هايدجر" لأنها أخطر النعم لأنها أخطر الأخطار جميعاً، لأنها هى التى تبدأ بإيجاد إمكانية الخطر. الغريب والمثير هذا اليقين الساحق الذى تحمله اللغة الخشنة والقاسية، وهذا الولع الكامن فى إعادة إنتاجها لتكون حاضرة، ونمطية إزاء كل الظواهر، والأشكاليات، وإزاء حتى المغايرين فى الرؤى والأفكار، الأكثر غرابية فى اللغة العنيفة - كنسق ودلالة وإنتاج للعالم - أنها تحمل إيماناً وضعباً ومطلقاً بذاتها، وبأنها نطق سام بالحقيقة، فضلاً عن أنها سلطة فى ذاتها وتملك إصدار أحكام وإدانات قاطعة. ثمة تدافع لمنطق من الإجابات يبدو واحداً فى جوهره ومنطقه طوفان من الإجابات، كأننا فى زمن الأجوبة اليقينية على كل شيء فى السياسة

والأخلاق والقيم والفكر والفن، والمهنة؟ كل هذا اليقين الغامر الناجز، ومع ذلك ازدادت وتكاثرت الأزمات في كل مجال ولا أحد يراجع خطابه! ياله من كسل عقلي!، هل غادرتنا أزمنة الأسئلة العميقة، والجادة، وجاءت بديلاً عنها أزمنة تراحم الإجابات واضطرابها ربما! مجتمع مأزوم هذا الذي تسيطر على عمليات إنتاج أفكاره ومعانيه وحكمائه، كل هذه اليقينيّات وادعاء بعضهم -الصريح والمضمر- امتلاك الحقيقة المطلقة في الأفكار والسياسات وتنظيم المؤسسات. إن أخطر ما في مشاهد اليقينيّات الوضعية المتلاطمة والمتراخمة في مصر، هو غياب مساءلات نقدية، لكل الأكليسيات العنيفة السائدة إن خطورة عنف اللغة وخطابات اليقين، هذا الزهو والاطمئنان الفرح لدى صناع هذه الخطابات، ثمة يقينيّات تجرف معها أية محاولة لإنتاج أسئلة عميقة في المجتمع تزلزل سكونه، وتحلل أوضاع انتكاسته وعثراته البنائية. لماذا كل هذا العنف اللغوي؟ هل إعادة إنتاج لعنف مجتمعي أوسع نطاقاً؟ أم أن هناك عنفاً في نظام التفكير السائد؟ أم ثمة تفاعل بين مولدات العنف في السياق، وداخل اللغة وبها؟

يمكن لنا رصد بعض عوامل إنتاج العنف اللغوي في هذا المقال على النحو التالي:

أولاً: أزمة التطور الديمقراطي، واقتصار الهامش المشروع على النزاعات الأيديولوجية في الصحف دون العمل السياسي الذي يستوعب الاحتقانات والغضب الاجتماعي والسياسي ويعيد تشكيله وتوجيهه إلى مسارات وقنوات سلمية، الأمر الذي يؤدي إلى فقدان الصحفيين والكتاب فيه لأية آمال في التغيير والتأثير في الواقع السياسي والاجتماعي، مما يؤدي إلى توتر اللغة وقسوتها تعبيراً عن المكبوت الشخصي والجماعي، ناهيك عن إعادة إنتاج الاحتقانات والتوتر السياقي.

ثانياً: الجمود السياسي سواء على مستوى الهياكل القيادية في الأحزاب السياسية كلها، ثم وسائل الإعلام، نعم الشيخوخة الجبلية وفجواتها أدت إلى غياب آمال في الحراك الجبلي في المؤسسات والمواقع المختلفة. إن غياب معايير الكفاءة والموهبة والخبرة لصالح المحسوبية والوساطة، أدى إلى حالة من اللامبالاة السياسية والمهنية، وعدم التجويد وغياب العمل في حدوده المهنية للنهوض. هذا السياق أدى إلى إعادة إنتاج

الجمود والسلفية الأيديولوجية والمهنية، حيث لا مجال للمساءلات الجادة، والنزعة النقدية للمرجعيات والشعارات السائدة في كل تيارات الفكر والسياسة المصرية إن لم نقل أديانها الوضعية وقبائلها على اختلافها.

ثالثاً: أدت ظاهرة الجمود الجيلي في السياسة والأفكار إلى التشدد والعنف الأيديولوجي كاستراتيجية لإثبات أصالة المتشدد وشرعيته حتى يمكن إعادة الفرز داخل كل جماعة سياسية لخلطة الجمود داخلها عبر تجريم بعض بطارقة الأحزاب والكتاب في حالات أخرى عديدة - الجائمة على رأس كل تيار - في هذه الحالة يتم اتخاذ عناصر مساندة داخل ذات الجيل، مع اتخاذ بطريك على القد، والسمت في مواجهة الآخرين، ولكن يمكن إزاحته وتجريحه فيما بعد.. ثم تتحول لعبة التشدد والعنف اللفظي والتجريح إلى حالة عامة حتى بين ممارسيها. يقوم البعض بإنتاج ثنائيات ضدية بسيطة ومسطحة حول مفاهيم الوطنية أو العمالة، أو التدين أو الكفر... إلخ.

رابعاً: إن ممارسة العنف اللغوي وأساليب التشهير والاعتقالات المعنوية هي آلية حضور في المجال العام المحاصر سياسياً وأمنياً وقانونياً، من ثم لا يوجد منفذ إلى الحضور في الحقل السياسي إلا عبر اللغة السياسية العنيفة والتشهيرية، ناهيك عن أن الأوصاف القاسية وسيلة لإيجاد استقطابات سياسية من ناحية، وهذا يحقق أهدافاً للبعض إزاء عمليات الحجز والضغط التي تمارس عليهم، ومن ناحية أخرى، هو أداة للتعبئة وتجميع الفئات والأجيال الساخطة سياسياً واجتماعياً.

خامساً: اللغة القاسية والخارجة على القانون لعبة وممارسة قديمة لم تؤد إلى مراكمة مكاسب على مستوى التطور التاريخي، لكنه تمت استعادتها كاستراتيجية ولعبة كتابية كي يحاول البعض تحقيق مكانة لا تتوافر شرائطها. وهذا الاتجاه لا يحقق أهدافه قط، وربما مكانه الحقيقي هو التطبيق الفعال للقانون، ومن ناحية أخرى يوظف البعض في إنتاج اللغة العنيفة حتى يتم التحقير من شأن المثقفين والصحفيين وكبار عقول الوطن، حتى يفقدوا مصداقيتهم أمام المصريين، بحيث تفتقد انتقادات هؤلاء أية صدقية عن الفساد وسوء الإدارة، أو أزمة التطور الديمقراطي، أو الحرية أو التغيير، والمعروف من الذي يلعب بهذا النمط الكتابي من بعض الوزراء من ذوى النفوذ وبعض رجال الأعمال في مصر الآن!.

سادساً: غياب الشفافية ونقص تدفق المعلومات حول السياسات، والتشريعات، وعمليات بيع مشروعات القطاع العام، والصفقات التجارية، وما وراء القرارات الوزارية، وعن ثروات النخبة وأبنائها وأنجالها.. الخ. هذا يجعل كتابات التشهير واللغة الخشنة لجماعات القراء، بمثابة ثأر سياسى عن عالم غامض لا يعرفونه، ويسمعون عنه روايات وأساطير وحقائق وأوهاماً كلها فى إطار الشائعات، أو الحقائق ومن يدرى بما يحدث وراء الستار السياسى فى ظل غياب المعلومات!

سابعاً: إن اللغة الحادة التى تتحدّر إلى مرتبة السب والقذف فى علانية، وذلك عبر لغة الاتهامات، تكشف عن نزعة تبسيطية مذعورة وخائفة من الدخول فى حوار وسجال نقدى وتحليلي للأراء المخالفة. نحن إزاء نصوص اتهامية وتشهيرية مرعوبة وخائفة من الاحتكام إلى الموضوعية، وإلى معايير ما وتحديدات للمفاهيم والمصطلحات والعبارات والأوصاف المستخدمة فى كل موضوع. الخوف من المعايير هو خشية من المسؤولية والمحاسبة النقدية والتحليلية.

ثامناً: تفكك تقاليد ومعايير نقدية، ومرجعيات تقويمية للأراء والأفكار فى الصحافة والثقافة، والسياسة، وهو الأمر الذى أدى إلى حالة الفوضى والسيولة فى الكتابة، حيث يمكن لأى شخص أن يكتب ببساطة فى أى منبر، وأى موضوع بلا حساب ولا تقويم أو مسئولية.

تاسعاً: حالة تفكك مرجعيات التوجيه والنقد للخطابات السائدة، ونشوء نزعة لكسرها بسبب جمودها، وانتهازيتها، وعدم تجددّها. نحن إزاء ظاهرة الموتى - الأحياء للبطارقة داخل الجماعات المختلفة وهم جالسون على مقاعدهم يرتدون صولجان واجهة العالم القديم، موتى الزمن القديم الأحياء، هم وحدهم الذين يكلمون أنفسهم.. حيث لا أحد يسمعهم، ولا أحد يفهمهم، غير قلّدرين على تفسير شيء ما، أو فهم شيء ما.. نحن إزاء خطاب فارقتنا منذ زمن.

عاشراً: غياب سلطات ثقافية أو صحفية قادرة على إنشاء أو إنجاز وتفعيل ما يسميه ريجيس دوبريه بإدارة الوضوح والغموض فى الأقوال والأفعال وإدارة للتصورات والتصرفات فى المجتمع ولا سيما فى الحقول الإعلامية والثقافية والسياسية.

حادى عشر: شيوع ثقافة التعصب ونبذ واستبعاد الآخرين
المخالفين فى الرؤى والانتماءات المذهبية والأيدولوجية والدينية والفقهية
واللاهوتية، وهى تعبر عن الخوف والذعر مما هو مغاير، فى حين أن
الرؤى الأخرى، هى شرط لوجود الذات، بل إن الهوية الفردية والجماعية
تشتترط وجود وحضور الآخرين. ثمة افتقار فكرى وروحى وسياسى
عمدى فى مقابل لغة عنيفة وميتة، وإجابات.. إجابات ولا أسئلة.. ألا يثير
هذا الوهن دهشة ما حتى ولو لم تكن فلمفية.

الفصل الثامن

تخصيصية أم ليبرالية؟

نكون أولا نكون.. هذا هو السؤال الآن؟!

النقاش العام حول التخصيصية في مصر ، لا يزال يدور حول رؤى المدرسين والتجار ، ورجال المال ، ومن ثم نجد أنفسنا إزاء خطاب مالي ونقدي وإداري في شكله ، وربما لغته الفنية. ولكن البنيات الذهنية التي تجرى فيما وراء هذا الخطاب ، هي ذهنيات ماقبل اقتصادية وسياسية بالمعنى الحديث للكلمة . إذن لسنا إزاء خطاب رجال أعمال - في الأغلب الأعم - بالذهنية والتكوين والتدريب والثقافة والقيم ، لأننا إزاء فئة - ولانقول طبقة - لم تولد بعد في حياتنا الاقتصادية والسياسية. وحول هؤلاء اتجاهان يتنازعان التفكير الشائع في " الحياة العامة"؛ كلاهما يمثلان ألوان الطيف الأيديولوجي. - ماقبل العلمى - حيث العنف اللفظي والنفسى يسيطر على خطابهما حول التخصيصية أولهما : ينتمى إلى بقايا المواريث الشمولية في الفكر السياسى والاجتماعى ، وينحو صوب تفسير كافة الظواهر والمشكلات من خلال متغيرات وأنماط تفسيرية وعامة ، ويقود في النهاية إلى تفسير كل الظواهر من خلال ذات النمط التفسيري، ومن ثم لا يفسر شيئا . وثانيهما : يدور حول رؤى فنية ومدرسية جزئية ومحدودة تنزع إلى عرض قطاعى عام وغامض ، وتقدم حولا مدرسية، دونما ربط بين ظواهر معقدة ومتشابكة ومتداخلة. وفى تقديرنا أن كلا الاتجاهين يساهمان فى إضفاء المزيد من الغموض على التخصيصية ويحولان دون الوصول إلى صيغة وفاقية تسمح لنا بالتعامل مع " قدرات " السياسة والاقتصاد فى مصر ، ومن ثم العجز عن كسر حالة التآكل المتمازج لبنيات الحداثة السياسية والقانونية. وبداية لابد من التحفظ على الخطابات السابقة التى تميل إلى إضفاء صفات وظلال أسطورية حول التخصيصية ، واعتبارها بمثابة حل سحري ، وذهبي لكى يستعيد الاقتصاد المصرى عافيته ، وهو ما يشير إلى سياسة فى التسمية الرمزية تهدف إلى إضفاء القداسة والسحر على بعض المصطلحات والتسميات ، بحيث تبدو وكأنها فى ذاتها الحل الذهبي، وهو مالا يختلف كثيرا عن فكر الغلاة الراديكاليين الإسلاميين . وأحد أبرز إشكاليات النقاش الدائر. هو أن المفهوم يطرح فى بيئة سياسية

واجتماعية واقتصادية ملتبسة ، وثمة جروح فى الضمير الوطنى حول مصادر ثروات الأغنياء الجدد ومسؤال المشروعات يحوم حول الساحة الاقتصادية ، ناهيك عن الضحايا الجدد للتحول الجديد ، ومصائرهم بالإضافة إلى هؤلاء القابعين وراء تخوم خطوط الفقر !

وهناك الطابع التجريبى للنخبة فى اختياراتها ، واعتبار التخصيصية هى قرين الإصلاح الاقتصادى ، وانتزاعها من سياق ومكونات النموذج الليبرالى فى عناصره وبنياته المختلفة ، أى تخصيصية بلا ليبرالية سياسية واجتماعية ، وهل هذا هو المدخل لخروج مصر إلى العصر الجديد ؟ . فى حين أن السؤال الكيانى والمصيرى لمصر الآن هو ضرورة البحث عن نموذج للخروج من الاختلالات الهيكلية التى تكاد تعصف بنا ؟ ومن ثم يبدو الليبرالية ، ووعودها - وكوارثها أيضا -

تمثل رهانا لكسر بنية الإعاقات التاريخية الراهنة فى بنيات الثقافة والقيم والسياسة والاقتصاد . والخيار المطروح نخبويا هو اختيار مكون شكل الملكية وتحويلها من العام إلى الخاص فقط من كل مكونات الرهان الليبرالى ، وهو مايشير الظنون والشكوك ، فى أن بعضهم فى أروقة النخبة السياسية يرمى إلى أن تتم التخصيصية تحت حماية آليات التساوية السياسية ، حتى لا تكون هناك مشاركة من للرأى العام فى معرفة مايجرى أثناء عمليات البيع ، وبعيدا عن شفافية السوق ، وتتفق حر للمعلومات يجعل السواد مطمئنين إلى أن المال العام لم يتحول إلى مال خاص للنخبة - وحلفائها - التى يفترض فيها أنها حامية للمال العام ! ويزيد من غموض وخطورة الوضع غياب المعلومات حول تقييم الأصول؟ وعلى أى أسس ومعايير ! وبأى قيمة دفترية أم سوقية ؟! وهؤلاء طالبو الشراء من هم ؟ ، ومن أين جاءوا ؟ هل هم ذوو نسب وصلات برجال الحكم أو الليبروقراطية !! .. الخ . والمال هل جاء غالبه من بنوك قطاع الأعمال ؟ أم من أين ؟!

يبدو الحديث عن التخصيصية معزولة عن الليبرالية ، وكأنه العلاج السحرى لأزماتنا كافة ، وهو أمر أقرب إلى الأساطير الاقتصادية والسياسية . فى حين أن خيار الليبرالية ربما - ونؤكد عليها - هو المدخل لتحريك الجمود البنائى الذى يخيم على حياتنا .

وفى تقديرنا أن هذا الجمود والركود الاجتماعى والسياسى فى بنيتنا ، وفعاليتنا هو الأساس الذى ننطلق منه فى تحليل أزماتنا ، ومن ثم البحث عن مداخل للتعامل معها ؟ . نحن إزاء تدهور فى الإنتاج الاجتماعى ، حيث تحول العمل من قيمة وفعل وعلاقات فى إطار شروط عمل حديثة - وبأداء وفق شروط قياسية فى الكفاءة والنوعية والإنتاجية - تحول العمل إلى مجرد تمثيل فى قطاع الأعمال العام ، مع تورمات سرطانية فى الإدارة والعمالة تلتهم أية إمكانيات واستثمارات للتجديد والتحديث التقنى والإدارى ، مع تزايد فى النفقات الإدارية ، وتحول العمالة السائدة - بسماتها السلبية المتعددة - إلى عبء إزاء التطوير لضعف مستواها وكفائتها كالإدارة تماما ! .

نحن نواجه نقصا فاضحا فى الكفاءات العالمية ، والفنية ، والإدارية ، والخدمية ، وفقا لمعدلات دولية شمالية وجنوبية ، وهناك فساد هيكلى ، يدور حول نهب المال العام ، وتواطؤات شاملة وجماعية حوله، من قمة الهرم الاجتماعى ، ووسطه وقاعدته العريضة كسوق مواز لمعالجة اختلالات توزيع الدخل القومى بين الفئات الاجتماعية المختلفة ، وظاهرة التواطؤ الجماعى على اللاعمل والفساد معا تبدو أخطر ظواهرنا المرضية كافة .

وفى هذا السياق شاعت وسيطرت ثقافة إعالية حول الدولة ، كان من أبرز نتائجها الكسل الجماعى ، والإتكالية على الدولة والأسرة والعائلة والقبيلة والجماعة . إلخ

وترافق ذلك وتكرس مؤخرا مع إحياء بنية العصبية والعائلات الممتدة والطوائف والأعراق لأداء وظائف اجتماعية وسياسية وأمنية بديلة عن غياب وظائف الدولة الحديثة ومؤسساتها .

ومرجع هذا النمط الاتكالى فى نسق القيم ، وفى أنماط السلوك المرتبطة بالعمل - أو فى العلاقات الاجتماعية - ودفع المسؤولية الفردية عن الشخص فى العمل والعلاقات الاجتماعية ، طغيان القيم الميتافيزيقية، وما فوق الوضعية الراسخة ، والتى أعيد إحيائها مع الثقافة والاتجاهات السلفية والتقليدية منذ عقود عديدة ، والتى تنفى للعقل والإرادة والمشية الفردية خضوعا وراء رؤى وتأويلات جبرية مستمدة من مدارس ، وفقه محافظ تجاوز زمانه ومكانه لدى جميع الأديان والمذاهب وغالب

المدارس الفكرية السائدة . وتستند هذه الرؤى الاتكالية على قاعدة ثقافية نهرية أسست ولا تزال للانصياع للوقائع الطبيعية وما فوقها ، وبناء المصير الإنساني عليها ، وتكييف التصورات الدينية حولها . ومن هنا جاءت حركة وسلوك السواد والسرعة معا تسير وراء المجموع أيأ كان شكله ، وتتخفى من مسؤولياتها في ظله ، وتحتفى به . هذه الأنماط القيمية والسلوكية والعرفية والعقائد الدينية المستندة على بنيات فقهية وتأويلية محافظة ، ساهمت في غياب الفرد في ثقافتنا ، ومن ثم لانزال نتحرك في فضاءات ماقبل حديثة ، مع بعض قشور الحداثة المبتسرة اجتماعيا وقيميا ، ومن ثم انتكست كافة مشاريع الحداثة السياسية ، وساهمت في تآكل الدولة الحديثة .

ويبدو أن المدخل لميلاد الفرد ، وكسر هذا النمط الثقافي الاتكالي ، يتطلب سياسات كلية وقطاعية تستهدف تنوير الجمود الاجتماعي ، والهيكل ، عبر الرهان الليبرالي - ولكنها ليبرالية اللحظة الراهنة في عالمنا - وليست ليبرالية متحفية كما يطرحها "وعاظ" التخصصية من الأجيال الهرمة وأتباعهم ومريديهم من الأجيال التالية . أن هذا الخيار ووعوده لن يتم إلا من خلال خصخصة إعلامية مرئية ومسموعة ومقروءة تسمح للأفراد والأحزاب والجمعيات بملكية الصحف والقنوات المرئية والإذاعية ، حتى لاتتفق الدولة أموالا باهظة في مشروعات ، لاتحقق عائدا سياسيا أو ماليا أو ثقافيا أو إعلاميا ذا قيمة ، في حين أنها تتراجع عن وظائفها التقليدية والاجتماعية التدخلية .

ويمكننا على صعيد الإصلاح السياسي ، أن نتبنى عقدا سياسيا جديدا ، مدته عشر سنوات تتحاور حوله القوى السياسية ، والمهنية والنقابية ، والاجتماعية والمتقنون ، يتمثل في صياغة عقد سياسي - اجتماعي ، يعكس الحد الأدنى للإرادة العامة للمجموع الاجتماعي - السياسي دونما استبعاد أو إقصاء على معايير تمييزية ، يتمثل في إعادة تنظيم الأسواق السياسية ، والاجتماعية ، والثقافية ، والإعلامية ، والاقتصادية ، وقواعد وقيم هذه الأسواق ، وذلك على النحو التالي :

أولا : خلال السنوات الخمس الأولى :

١- القيام بتحرير السوق الحزبي ، وفتحه أمام قواعد وآليات العرض والطلب السياسي ، في ظل التزام شامل ، وبات بقيم وقواعد

وآليات الدولة والنظام السياسى ، والاجتماعى الحديث ، وعلى رأسها نظام حقوق الإنسان بأجياله المختلفة .

٢- إعادة هيكلة وتحديث النظام القانونى كله ، فلسفيا وإجرائيا ومضمونيا بحيث يلائم عمليات التحول فى الأسواق - السياسية والاجتماعية - القومية والإقليمية والدولية .

٣- إعادة تنظيم الأجهزة الإعلامية ، والبدء فى مشروع متدرج خلال خمس سنوات لخصخصة بعض القنوات المرئية والمسموعة ، والسماح بجديدة فى ظل قواعد العقد السياسى الجديد ، وقبل ذلك البدء بالصحافة للتخلص من الأعباء الباهظة لمؤسسات لاتحقق أى عائد سياسى أو إعلامى ، ومثقلة بمدبونيات وعمالة صحفية وإدارية غير كفؤ ، ولانتساب مع التطور فى الصحافة الإقليمية والعالمية ، مع توسيع للسوق الصحفى ، ورفع القيود عنه .

٤- توسيع درجات الشفافية فى بيع وحدات قطاع الأعمال العام ، كى تكون تحت رقابة رأى العام ، واستمرارية الوحدات الناجحة ، مع تحريرها من قيود العمالة ، مع برنامج تدريب تحويلى واسع ، وتطوير قانون العمل الموحد بكل ضماناته النقابية ، والبحث عن أشكال جديدة ومبتكرة للضمانات الاجتماعية للحد من أخطار التحول الاقتصادى الاجتماعية والجناية والعنفية.

ثانيا : خلال السنوات الخمس الثانية :

١- يمكن الاتفاق قوميا على تحرير آليات الوصول إلى السلطات المختلفة من قيودها التاريخية والواقعية ، وبحيث يمكن الوصول إلى تقنين جديد للبنية الدستورية ، والسياسية حول الدولة والنظام الاجتماعى الحديثين .

من هنا تكون الخصخصة هى سياسة ضمن حزمة سياسات كلية وقطاعية هدفها كسر الجمود الاجتماعى ، ووقف التدهور ، وتآكل الدولة الحديثة واستكمال الهندسة السياسية والاجتماعية الحديثة . هذا هو التحدى للخروج من الدراما المصرية الممتدة أما الحديث عن خصخصة ممتسرة ومراوغة لقطاع الأعمال العام فقط ، فهو طرح ناقص ، وملتبس ومغلوط، وتقديس لكلمات ، وكأنها مفاتيح أسطورية لحلول متوهمة ، والسؤال المحورى لايزال مطروحا.. نكون أو لا نكون ؟ .

الفصل التاسع

تمرين في مديح التجديد السياسي

بدون مقدمات، أو حذقة لوصف المشاهد السياسية والحزبية في مصر ومحاولة تحليل مؤشرات ونتائجها في المرحلتين الأولى والثانية ودلالاتها، هل هناك شك يمكن أن يثار حول أن الأزمة السياسية الممتدة في مصر تحتاج إلى وقفة لمواجهة عند الجذور والمنابع؟

هل لا يزال هناك من يحاول عبر اللغة والأقنعة النعامية، أن يتجاهل مؤشرات لم تعد بحاجة لإثبات أن ثمة فراغا سياسيا ووهنا شديدا للظاهرة الحزبية واسع النطاق تكشف عنه عدة فجوات واختلالات يمكن رصدتها فيما يلي:

١- الجمود السياسي، والجيلي عبر استبعاد أجيال عديدة من دائرة صنع السياسات والقرارات، والقيادة لمصلحة أجيال قديمة تكونت معارفها، وخبراتها وحسها السياسي والبيروقراطي في عقود ماضية ولت، ومعها صلاحية هذا النمط من التكوين والخبرات.

٢- العقم المبكر الذي أصاب نمط المقرطة السياسية من أعلى - وفق شروط سياسية وقبوض قانونية وأمنية وبيروقراطية - والذي بدأه الرئيس السادات ثم انتكس في أواخر عهده، والإنفراج الديمقراطي الذي بدأ في منتصف الثمانينيات ثم تم التراجع عنه لاعتبارات تتعلق بطبيعة مواجهة موجات العنف الأصولية حيث ساهمت في إعاقه تطور نمط الديمقراطية من أعلى.

٣- التجربة الثنائية للتعددية الحزبية، حيث خضعت الأحزاب السياسية الحكومية والمعارضة للتقاليد وثقافة سياسية تبعية تقوم على الأداء المكتسبي والخضوع للبيروقراطية الحزبية، وقيم الطاعة والإذعان والأداء الشكلي والاستعراضى الذى يتخذ من الصحافة الحزبية، أو القومية مطية للإيهام بأن ثمة أداء حزبيا حكوميا أو معارضا فى حين أن الواقع الاجتماعى والسياسى يكشف عن غياب إن لم نقل استقالة عن الفعل والديناميكية السياسية ومرجع ذلك عدة اعتبارات منها مايلي:

أ- أن كثيرا من قيادات الأحزاب المعارضة والحكومية أصيبوا بشيخوخة سياسية فالبعض اتخذ من جرائده، ومواقفه نمطا من الواجهة

السياسية والاجتماعية - لا أكثر ولا أقل - وشكلا من أشكال الهيبة والحماية، فى إطار لعبة حكومة ومعارضة السياسة، التى هى جزء لا يتجزأ من شكل نظام الشرعية السياسية دون مصادره وقيمه ومضامينه الاجتماعية والرمزية التى تستند على الإرادة العامة.

ب- غياب آليات للتصعيد للهيكل القيادية على أسس تتعلق بالمهارات السياسية والتنظيمية والأدائية، داخل الأوساط الجماهيرية، إنما خضعت غالبها لمعايير شخصية أو تستند إلى هياكل القوة التقليدية فى الأرياف، أو القوة المالية، أو الولاء والطاعة كنمط مرجح فى العلاقة مع رئيس الحزب، ودوائر المقربين منه.

ج- جمود فى الفكر السياسى يكشف عن عدة فجوات مع تحولات البناء الاجتماعى الداخلى والثقافة السياسية العشوائية وأيضاً مع تحولات هيكلية فى عوالم وأنظمة الأفكار والاقتصاد والتكنولوجيا والقيم فى عالمنا ولعل نظرة على غالب البرامج والخطاب السياسى والأصل المرجعى تكشف عن سلفية تجافى للتطور.

د- أدى نظام الحجب عن الشرعية السياسية والقانونية والأمنية إلى إنتاج اختلال بين الخريطة السياسية - الفكرية كما هى فى الواقع الموضوعي، وبين الخريطة القسرية والكارىكاتورية المصطنعة للواقع الحزبي، ذلك أن قيود اللعبة جعلتها استعراضية وشكلانية، وولد من بين فجواتها أنماطاً من العنف الاحتجاجى والمقنع بلفة الأديان والأيديولوجيات، وأضفى على الحياة السياسية أطرافاً من الإرهاب الرمزي والفكرى والغوغائية المتبادلة، بين كافة الجماعات السياسية على كافة المستويات، وشارك فيها رسميون من رجال سياسة وتعليم وإعلام، ومعهم عناصر حزبية وبعضها محجوب عنه الشرعية فى إنتاج صخب وصمم سياسى يستهدف استبعاد مشاركة الغالبية الشعبية، بل والفئات الوسطى، فضلاً عن الحيلولة دون طرح قوائم الأعمال السياسية والاقتصادية والثقافية الأساسية فى بلادنا لمصلحة محاولات مستميتة، إما لإبقاء الأوضاع على ماهى عليه باسم الاستقرار الذى مثل تعبيراً عن صفة أخرى هى الركود، أو لفرض قوائم أعمال قوى سياسية تريد فرض أفكارها على المصريين دون الاحتكام إلى اختيارات قائمة على أسس ومعايير وتقاليد النظم الديمقراطية.

هـ- دعم الثقافة التقليدية في الريف المصري، وهياكل القوة التي تعتمد عليها واعتبار رموزها هم وسطاء بين الدولة وأجهزتها وبين الناس، الأمر الذي أثر عميقا على مفاهيم المواطنة، ودولة القانون.

و- تسردى مستوى ونوعية أعداد كبيرة من أعضاء البرلمانات المتعاقبة وشيوع ظاهرة توظيف المقعد البرلماني في أمور تتصل بحماية أنشطة بعض النواب الخارجين على القانون واستغلال الحصانة البرلمانية في الحصول على مزايا وقروض وأمور تتصل بأعمالهم الشخصية إلخ، هذه الظواهر السلبية أدت إلى أزمة مصداقية في البرلمان كمؤسسة.

٤- كشفت الانتخابات المتعاقبة أن الحزب الوطني يعتمد أساسا على جهاز الدولة وأن تركيبته القيادية أصابها الترهل والجمود، وتفقر غالبها لأواصر عضوية بالقواعد الجماهيرية، وأنها تعتمد على وظائفها البيروقراطية والحكومية، ومن ثم أمنت ممارسة العمل الحزبي من خلال المكاتب والأوامر وعلى نحو موسمي والأخطر أنها كرست الثقافة التقليدية وفشلت في المواجهة السياسية للجماعات الدينية راديكالية الطابع ومع الإخوان، وتركت ذلك للأجهزة الأمنية.

٥- إن الأحزاب السياسية المعارضة أثر عليها الجمود الجبلي والفكرى وانفصل بعضها عن الشارع وتحولاته، وإن اختيارات جماعات الناخبين اعتمدت على معايير للشخص أو العائلة، أو الخدمات السابقة أو الممكنة لأبناء الدائرة أو الإنفاق المالي.. إلخ ولم تعتمد على البرامج الانتخابية، أو الانتماء السياسي والحزبي للمرشح.

٦- كشفت استراتيجيات الإخوان الانتخابية وبعض الجماعات الأخرى عن نكاء تنظيمي في المناورة مع جهاز الدولة، والحزب الحاكم سواء في أسماء المرشحين المعلنين ومعهم مساندوهم ومديرو حملاتهم الانتخابية في الدوائر المختلفة، وبين المرشحين الأساسيين غير المعلنين أسماءهم.

٧- كشفت الانتخابات - التي تمت عام ٢٠٠٠ - عن ثورة غضب نسبي إزاء الوجوه القديمة، وعن انقلاب في المزاج الانتخابي الجمعي لدى الشباب في بعض العائلات والعصبيات المحلية إزاء ممثليهم التقليديين في البرلمان والحزب الوطني.

٨- أثرت انتفاضة الأقصى وخطرسة القوة الإسرائيلية على المزاج السياسى العام وتحول بعض اتجاهاته نحو نمط من الراديكالية فى التصويت، وكرس ذلك الإدارة السياسية والإعلامية الرسمية التى ساهمت فى رفع مستوى توقعات الجماهير من إجراءات الدولة المصرية إزاء إسرائيل، الأمر الذى أدى إلى شيوع تصويت عقابى إزاء الحزب الحاكم ولمصلحة الإخوان، وبعض المستقلين والمعارضة.

٩- مازال سلاح المال وشراء الأصوات، والعقبات فى الوصول إلى صناديق الاقتراع تمثل جزءا من استراتيجية انتخابية اتبعتها بعض مرشحي للوطنى والمستقلين - نقلا عن انتخابات الأندية الرياضية - للحلولة دون وصول مؤيدى خصومهم إلى الصناديق.

١٠- الإقراط فى فرض القيود على أتباع بعض مرشحي الإخوان ساهم فى تعاطف جماهير بعض الدوائر معهم وانتخابهم.

١١- ساهم الإشراف القضائى الصارم فى عمليتى الاقتراع والفرز فقط، فى إضفاء نزاهة مقدرة على الانتخابات، ويبقى مرجحا إمكانية الحكم فى الطعون بعدم الدستورية تأسيسا على مشاركة غير القضاة من هيئة قضايا الدولة والنيابة الإدارية فى الإشراف على العملية الانتخابية.

هذه بعض الملاحظات الأولية، ويبقى دوما التساؤل ما العمل ؟ لا يحتاج أى مراقب للحالات الحزبية والسياسية والإدارية والتشريعية للتشكيك فى جدوى وإمكانات وآفاق التجديد السياسى والمؤسسى فى مصر، وأنه دون تحقق ذلك احتقانات بنائية ستدفع نحو المزيد من عدم الاستقرار السياسى. من هنا نعتقد أن تغييرا كبيرا يعصف بقيادة الحزب الوطنى على كافة المستويات أمر من الأهمية والضرورة بمكان وأن ذلك لابد أن يشمل تركيبة للمحافظين، بل والأهم شكل ونوعية ومستوى اختيارات الوزراء فى تركيبة وزارية لإدارة الإصلاح الشامل والهيكل فى مصر، وترتيبات شاملة لنقل الأمانة القيادية إلى أجيال جديدة فى العمل السياسى والحكومى والإدارى، والأهم الإعلامى والصحفى، وأن نلصق لابد أن يتم فى إطار ورش عمل جادة بطول مصر وعرضها من أجل بلورة قضايا العمل الوطنى الأساسية، وكيفية التعامل السياسى والعلمى معها وفق رؤى إصلاحية متجددة قادرة على رفد نماء جديدة

وفوارة بالحوية السياسية والاجتماعية فى كافة المواقع فى إطار دولة القانون وميادته على الجميع.

فى هذا الإطار هناك إمكانية للسياسة الآتية:

أولاً: سياسة الملفات عبر إسناد بعض الملفات الأساسية لأحد الخبراء البارزين فى الإعلام المرئى والمسموع والصحافة لوضع مشروع إصلاحى ينهض على التأهيل وإعادة التدريب والتحديث فى الهياكل والموارد البشرية، وفى مجالات التعليم والثقافة، والشئون الحزبية، والاقتصاد..الخ.

ثانياً: تنشيط سياسة تجديد شرعية النظام من خلال استقطاب الرؤى والأجيال الجديدة، عبر اللجوء إلى الآلية القضائية من خلال تقديم قضايا الفساد السياسى والمالى والاقتصادى بحيث تطل رؤوس أساسية، وهو استكمال لسياسة لجأ إليها الرئيس السادات، ومبارك من قبل، وتحقق نجاحاً، والاستمرار فيها يجدد شرعية الصقوة السياسية والنظام.

ثالثاً: تنشيط المؤسسات والآليات الثقافية وتفعيل الدور الإعلامى والثقافى المصرى إقليمياً فى إطار الأنساق الثقافية الحديثة لمواجهة أدوار إقليمية أخرى تحاول إزاحتها وبعضها يروم دفعنا نحو التوقع والتغنى بالمجىء القديمة، وهو دور يسعد إسرائيل، وبعض الدول الإقليمية مهما أبدت لنا من ود شكلى لأن دور مصر التاريخى كان فى إطار الدولة والمشروع الحديث.

رابعاً: إحداث تعديلات أساسية فى النظام القانونى تسمح بحرية الأحزاب السياسية والعمل الأهلى السلمى وحرية الصحافة والإعلام وخصخصته فى إطار دولة القانون الحديث، ونظامه وثقافته وقيمه السياسية.

خامساً: إدراج العناصر المعتدلة فعلاً وقولاً وسلوكاً من القوى الإسلامية مادامت قد ارتضت العمل فى إطار الشرعية القانونية، والشرعية السياسية والثقافية للدولة الحديثة ومشروعها، والتعامل الصارم ضد أية محاولات للعنف السياسى بهدف الوصول إلى مقاليد السلطة عنوة، وبغير الآليات القانونية والدستورية والسياسية.

سادساً: أن أموراً عديدة تمثل جزءاً من حزمة سياسات إصلاحية وتفصيلية ممكنة ولكنها تعتمد على ضرورة مراجعة جماعية من الحكومة

وحزبها والمعارضة كلها للأوضاع كافة انطلاقاً من الحرص على مكانة مصر ودورها الإقليمي والعالمي، ودون ذلك سنظل نلوك أوهاما وأساطير تحولت من فرط إيمانها إلى عقائد في رؤوس عديدة، أن لها أن تعرف أن ناقوس التغيير إن لم نقل التجديد السياسي قد دق فيها للعمل.

الفصل العاشر

إصلاح السياسة قبل الأحزاب

المتابعة اليقظة للحياة السياسية المصرية - بكل سماتها واختلالاتها - تطرح عدة أسئلة حيوية: أولها - هل يمكن استمرارية النظام السياسى المصرى للراهن، وفق قواعد اللعبة السياسية، التى وضعت منذ عقود عديدة، ولم تعد صالحة لإعادة إنتاج هياكل ومؤسسات الدولة، وتطويرها بحيث تتجاوز احتقاناتها المستمرة؟

هل يمكن عزل الأزمة الممتدة للأحزاب السياسية عن أزمنة أخرى بنائية فى أنساق التنشئة الاجتماعية، والثقافة السياسية الإذاعية والتسلطية والقدرية السائدة، وفى التعليم والإعلام والمؤسسات الدينية الرسمية والارسمية؟

هل إصلاح الأحزاب ممكن دونما إصلاح سياسى شامل للتشكيلات الحكومية والتركيبية البيروقراطية والإدارية؟ وتجديد مصادر اختيار رجال الحكم، ونوعية مستوهم السياسى والمهنى؟ هل مفاهيم السياسة القديمة التى ولدت فى ظل التبعية وسلطاتها لازالت صالحة لإدارة شئون الأمة؟

أسئلة عديدة تتطلق من أرضية الفراغ السياسى، وأطلال الأفكار والمفاهيم والقيم والآليات العتيقة والمتآكلة.

وتتنبق من بين وجوه سياسية غادرتها ملامحها، فلا تكاد نتعرف على سماتها الغالبة لأن الجميع يتحدثون نفس اللغة السياسية، ومفرداتها ولغوها وترهلها وجمودها، بما يشير إلى منطق يحكم الذهنية السياسية لدى غالب من يمارسون من وراء المكاتب والصحف ووسائل الإعلام الرسمية ما يسمونه بالسياسة!

وفى ظل شعبية الأداء المسمى بالسياسى، قد يطرح بعضهم سؤالاً جوهرياً مؤداه.. "و هل ما نراه سياسة؟" هل نحن إزاء فعل سياسى - اجتماعى من الأحزاب ونخبة الموظفين السياسيين، أم إزاء تمثيل أو حالة تمسرح سياسى بديلة عن حياة سياسية فعلية؟ واقع افتراضى هذا أم حقيقى؟!

وصف حالتنا السياسية والحزبية في ذاتها، ربما يكون مدخلا لمحاولة تقديم إجابة، أو شبه ذلك، على بعض أسئلة اللحظة وأوهامها؟

البنية الحزبية الراهنة - بموروثها وقيودها وآلياتها - لم تكن سوى أحد أشكال المقرطة من أعلى للنظام السياسي، بهدف تأكيد رسائل التحول في السياسة الخارجية نحو الغرب، ومعها سياسة الباب المفتوح، واكب ذلك إعادة صياغة التحالفات السياسية والاجتماعية للنظام على أيام الرئيس السادات، وكسر التوازن القائم، والتلاعب بالدين في المناورات السياسية وفي ترتيب تحالفات سياسية واجتماعية جديدة.

الأحزاب الرئيسية نشأت في عباءة سلطة جهاز الدولة - باستثناء الوفد ومعهم آخرون جاءوا عبر الآلية القضائية - ووفق تصوراتها لأداء وظائفها الديكورية كجزء من سياسة "المكياج السياسي" للنظام وصورته، فضلا عن تصفية الحيوية السياسية والاجتماعية من خلال الكشف عن الخرائط السياسية السرية، التي فرض المشرع عليها الحجب عن الشرعية القانونية، وحتى يمكن لأجهزة الضبط السياسي والأمنى أداء وظائفها، والكشف عن دخائل بعض القوى الحزبية السرية، تبلورت قواعد اللعبة السياسية، أو لحالة المسرحية السياسية على رأسها أن تدخل بعض الشخصيات السياسية - من اتجاهات محددة وغالبهم كانوا جزءا من جهاز الدولة - إلى المسرح السياسي الشرعي، كوجهاء للحياة العامة والسياسية، يصدرون صحفا تنطق بأرائهم، ويحمون صورتهم من خلالها بالتصدي للآراء الناقدة، وتصل لدى بعضهم إلى افتعال معارك سياسية ليست جزءا من الاهتمامات والقضايا الأساسية للأمة، وثمة مزايا سياسية أخرى للوجهاء الحزبيين المرضى عنهم، تتمثل في غض الطرف عن علاقات سياسية قد تقع تحت طائلة قانون العقوبات، فضلا عن مزايا اجتماعية للوجهاء، في مقابل ذلك جميع الوجهاء وأتباعهم داخل عصب القوة الحزبية يعلمون تماما أن بعض وظائف الحزب الأساسية، وهو السعي إلى السلطة والوصول إليها عبر صناديق الاقتراع، هي وظيفة ملغاة أو مؤجلة لعقود طويلة وممتدة!

وثمة وظائف أخرى غائبة تماما كتجميع المصالح والتعبير السياسي عنها بالوسائل المشروعة، المتاح هو الكتابة عنها في الصحف نظريا، أما تجميعها عبر استراتيجيات للتجنيد السياسي والتعبئة والحشد،

والتعبير عن المصالح الاقتصادية والاجتماعية والقانونية، فهو أمر دونه قيود صارمة، أمنية وتشريعية، فلا تستطيع هذه الأحزاب وقادتها أن يتحركوا للاجتماع السلمى فى علانية، أو للتظاهر أو المسيرات السلمية^(١)، أو إقامة مؤتمرات جماهيرية، أو النشاط ضمن القواعد العمالية والفلاحية، أو الفئات الوسطى للصغيرة أو الوسطى - الوسطى.

(١) ثمة أحكام قضائية تضىف مشروعية على الإضراب، فضلا عن حكم أخير أصدرته محكمة القضاء الإدارى أكدت فيه أن حق تنظيم للمسيرات حق دستورى أصيل وذلك لفرض مديرية أمن القاهرة الموافقة على تنظيم مسيرة تبدأ من ميدان السيدة عائشة وتصل إلى مبنى السفارة الأمريكية بجاردن سيتى بناء على طلب تقدم به د. "عبد المحسن حمودة" للحارس القضائى على نقابة المهندسين وذكر فيه أنه سيتخذ جميع الإجراءات اللازمة حتى تأخذ المسيرة شكلها اللائق لتحقيق غرضها للوطنى النبيل تضامنا مع شعب العراق. وأكدت الدائرة الثانية بمحكمة القضاء الإدارى أن الدستور أعلى من شأن الحريات العامة وأباح للمواطنين حقهم فى عقد الاجتماعات العامة وتسيير المواكب، على أن يتم ذلك فى إطار أحكام القوانين التى تقوم على تنظيمه بهنئ تمكين للمواطنين من مباشرة حقوقهم العامة دون حظر لها. وسواء كان هذا الحق أصيلاً أو تابعا لحق التعبير فإنه يمثل نافذة للمواطنين يطرحون فيه آمالهم معبرين فى شكل من أشكال التعبير الجماعى عن مواقفهم وتوجهاتهم السياسية والاجتماعية والثقافية.

ولضافت المحكمة: أن حرية المواطنين فى عقد الاجتماعات تفقد قيمتها إذا جردها المشرع فى حالة وضع قيود تشريعية تمنع ممارستها أو فى حالة تدخل الإدارة رافضة لممارسة هذا الحق.

فندت المحكمة مبررات وزارة الداخلية التى استندت فى رفضها إلى كثافة المرور والخوف من لنداس عناصر مناوئة. وقالت إن هذه المبررات - على فرض صحتها - لا تصلح سببا كافياً لمنع حق دستورى عام مقرر للمواطنين ويتصل اتصالاً وثيقاً بالحرية العامة. وعلى وزارة الداخلية لتأخذ الضمانات اللازمة بما يتلاءم مع ضرورات الأمن العام وحماية المواطنين وحرياتهم، وذلك إعمالاً لواجب الوزارة الدستورى والقانونى.

وذهبت المحكمة أيضاً إلى أن مصر قد استوت على قمة العالمين العربى والإسلامى، ليس فقط بكثافة سكانها وموقعها المتميز، وإنما بحضارة نديدة وموروث -

ما قيل عن الأزمات البنائية والسياسية للأحزاب غالبه دقيق، إلا أن قواعد اللعبة السياسية، أو العقد الضمنى غير المكتوب، غالباً لا يصرح به ومسكوت عنه، الاختلالات البنائية فى النظام السياسى المصرى تؤثر فى نشأة الأحزاب، ونشاطاتها من وراء مكاتب البيروقراطية السياسية، بل وعلى أداء البرلمان وضعفه الشديد وخضوعه لسطوة السلطة التنفيذية والحكومات المتعاقبة.

إن نظرة طائر على التجربة الحزبية الثالثة فى مصر، تشير إلى هيمنة نمط غالب ضمن وجهاء الحياة الحزبية والسياسية يمكن أن نطلق عليه الحيوان السياسى اللاتراكمى - إذا شئنا استخدام تعبير أرسطو الذائع مع إضافة الصفة إليه - الذى لا يراكم من خلال التجارب والزمن والتعلم مجموعة من الخبرات والمهارات السياسية لأن خيارات التجنيد السياسى للصفوة السياسية تقوم على معيار اللاتسييس، بوصف السياسة عملاً خطراً ومراوفاً وكاشفاً عن مدى الكفاءة، وحدة العقل والخيال فى العمل السياسى. نمط الحيوان السياسى اللاتراكمى كرسه الجمود الهيكلى

ثقافة جعلت منها الدولة للقيادة فى ثورات العرب وانتصاراتهم، والدولة الرائدة فى ميادين السلام والتعاون بين دول العالم.. ولذلك فإن تعبير شعبها عن رأيه فى مسألة مصيرية تتعلق بشعب عربى.. بات أمراً لازماً ليشترك مع الموقف الرسمى للدولة فى نبذ كل عدوان.

وقالت المحكمة أيضاً أنه: يقع على عاتق المعبرين عن آرائهم بوجه حضارى أن يعبروا عن أصالة هذا الشعب العظيم ودوره التاريخى فى الدفاع عن أمته العربية والإسلامية، وفى كل الأحوال، يضع الجميع تحت ناظرهم ما تقوم به جميع دول العالم، أفراداً وحكومات، من إظهار لحضارة دولها ومواقفها الشعبية من المشكلات الدولية المثارة، سواء كانت دولها طرفاً فيها أم مجرد مشاركة للتضامن.

دعت المحكمة فى حكمها الصادر يوم الثلاثاء ٤ فبراير الحالى إلى تنفيذ الحكم بمسودته وبدون إعلان.

انظر فى ذلك محمود حامد: تنظيم المسيرات.. حق دستورى أصيل، جريدة الأهرام، للعدد رقم (١١١٥) السنة ٢٤، الصادر فى يوم الأربعاء ١٩ فبراير ٢٠٠٣، ص ١، و ص ٤.

والجيلي، الأمر الذي يكشف عن استمرارية هذا النمط لعقود ممتدة دونما تغيير نوعي، يؤدي إلى إصلاح عميق في تركيبة النخبة، ترتب على ذلك تحميل البنية الأمنية وسياساتها وقا عليها أعباء فادحة، إذ تتحمل نتائج غياب السياسة، وضعف الكوادر الوزارية والحزبية سواء في الحزب الوطني الحاكم، أو بعض أحزاب المعارضة، وهذا ليس دورها ولا تلك وظائفها، وإنما الجهاز الأمني وسياساته وآلياته يعتمد على الإدارة السياسية للأزمات الأمنية، وتدخل الجوانب الفنية فيها في لحظات استفاد أقصى أداء سياسي في إدارته للأزمة.

من أسف أن وقائع الأزمات السياسية المتفجرة بين الحين والآخر، تكشف عن اختلال في نمط السياسة السائد، حيث يلاحظ عطب بنائي في العلاقة بين الحزب الوطني الحاكم، وبين الحكومة، وهو ليس ظاهرة قاصرة على التشكيلة الوزارية الحالية باضطرابها، وعجزها وانخفاض قدراتها السياسية، وإنما نحن إزاء حكومات يختار وزراؤها وغالب رؤساء مجالسها المتعاقبين من خارج الحزب والبرلمان، ومن ثم فدور الحزب الحاكم هو مجرد دعم الحكومة برلمانيا كأغلبية آلية، لاستكمال مظاهر الشرعية الدستورية الشكلية.

كشفت الانتخابات الأخيرة^(٢)، عن غياب أداء سياسي فعال للحكومة ووزرائها، وعجز آخر عن غياب دور وأداء سياسي للحزب وقادته. التناقضات بين بعض أقطاب القوة داخل مجلس الوزراء، وبين محاور القوة داخل الحزب والوزارة معا، ويبدو أن تدهور مستوى الكفاءات السياسية لدى الأطراف المختلفة يتطلب تغيير الجميع، واختيار عناصر وكفاءات تمتلك المهارات السياسية ولديها رؤى متجانسة تؤدي إلى تكامل في أداء الوزارة كمؤسسة، والحزب الحاكم أيضا.

لابد من إعادة ترتيب المؤسسات السياسية أساسا، وإصلاحها، وفي هذا الإطار ثمة حاجة لتطوير الأحزاب ورفع القيود والعقبات البنائية من النظام على أداء الأحزاب، ويبقى مطلب إصلاحها وتغييرها من الداخل لنفض ترهل غالبها - إن لم يكن كلها - وجمودها الجيلي والسياسي والفكري، نقول ذلك على الرغم من أن أدوار الأحزاب

(٢) الانتخابات التي تمت عام ٢٠٠٠.

وظائفها فى تراجع فى غالب الدنيا كلها، وإن تعود الديمقراطية مؤسسة فقط على الأحزاب المتعددة، وإنما هناك أشكال جديدة لتعبئة المصالح، والوظائف والتعبير عنها كالإنترنت ومواقعه العديدة، ومؤسسات المجتمع المدنى الداخلى، والكونى، لم تعد الحكومات والأحزاب هى أطراف اللعبة السياسية، وإنما ثمة مشاركة ثلاثية بين الحكومة، والمجتمع المدنى، ورجال الأعمال. ثمة أوعية معلوماتية واتصالية أصبحت تملك فعاليات جديدة فى التعبير وممارسة الضغوط الداخلية والخارجية، وتحقيق المصالح، والتعبير عنها. نحن نعيش مرحلة انتقالية تتطلب تطوير البنى الحزبية من ناحية، والنظر إلى الآفاق الجديدة للتعبير السياسى، والديمقراطى عبر المعلوماتية والاتصالات الفائقة التطور من ناحية أخرى.

إن مصر تحتاج إلى إصلاحات جذرية فى السياسة والأشخاص والأفكار والأحزاب، وهذا يبدأ بتغيير سياسى للوجه السائدة فى الثقافة والاقتصاد والصحافة والتلفزيون.. إلخ، وفى الحزب الوطنى الحاكم، وأحزاب المعارضة الأخرى، وضرورة إطلاق الحريات المدنية، ومنها تحرير المجتمع المدنى من قيوده كى تزدهر الحيوية الاجتماعية والثقافية للأمة. لا بديل عن ذلك!

الفصل الحادى عشر

مناهات تشريعية

كان الحديث أو الكتابة عن السياسة التشريعية في النصف الأول من القرن الماضي يثير اهتمام النخبة السياسية والحزبية، والمتقنين وفئات عديدة من الفئات الوسطي، ولاسيما المدنية، حيث تعود أهمية صناعة القاعدة القانونية آنذاك، للارتباط الذي حدث في الوعي الجماعي بين الاستقلال التشريعي والقضائي، ومطالب الحركة الوطنية المعادية للاحتلال البريطاني ثم العلاقات التاريخية بين تمدن مصر، وبناء الدولة القومية، وبين الحداثة القانونية التي كانت مدخلا لجوانب عديدة منها: تبلور نخبة جديدة متطلعة إلى التقدم على المثال الأوروبي، فضلا عن الإنجازات التي تحققت على أيدي المشرع المصري، ثم الأدوار الباهرة - بأية معايير مقارنة - للجماعات القانونية في الفقه والمحاماة وتطبيقات القضاء والمبادئ التي توصل إليها، فضلا عن أقلمة القانون الحديث ونظرياته ومفاهيمه وأجهزته الاصطلاحية، لتغدو مصرية لا تشوبها شوائب النقل الأعمى كما كان يحدث في تجارب أخرى في غالب الأمور، ناهيك عن ارتباط العمل البرلماني والسياسي والحزبي بالدور البارز للقانونيين المصريين كنبأ للحداثة ونشطاء في دهاليز السياسة والأحزاب والإعلام.

ماسبق يدخل في إطار كان والخطاب التاريخي الذي يدور في عوالمها الماضية من أسف! منذ عقود عديدة، وحتى اللحظة الآنية يبدو الحديث حول صناعة القانون مثقلاً ابتداء بالملل السياسي، والغربة، واللامبالاة، لاعتبارات عديدة منها:

أ- طابع التخصص الذي تنطوي عليه لغته ومنطقه القانوني، فضلا عن ارتباطه بالصور الشائعة شعبيا عن جروح مسمت ولا تزال شرعية مجلس الشعب، والصور الإعلامية التي ارتبطت بأدائه كمؤسسة، وبعض أعضاء تشكيلاته المتعاقبة ممن شاركوا في التلاعب بالمال العام عموما والمصرفي خصوصا، فضلا عن لامبالاة بعضهم باحترام قاعدة القانون، ثم ما شاع عنهم من لامبالاتهم بمفهوم الصالح العام، وضعف أدوارهم الرقابية، ومبادراتهم التشريعية، هذه الصور النمطية وإعادة

إنتاجها إعلاميا أدت إلى حالة من الانفصال بين صناعة التشريع في البرلمان - أو عبر السلطة التنفيذية في المجالات التي حددها الدستور - وبين اهتمامات المثقفين، ورجال الأحزاب، والفئات الوسطي في غالب الأمور، والاستثناء كان في حالات القوانين التي مست فئات مهنية نشيطة نسبيا كالجماعة الصحفية، وبعض نشاطات الجمعيات الدفاعية، كما في حقوق الإنسان، وجمعيات الجيل الثالث التي تزوج بين أدوارها الدفاعية والتنمية والثقافية والخيرية والمفتوحة علي أدوار جديدة، وبرز اهتمامها بالتشريعات أخيرا في ظل اهتمام كوني بالسياسة التشريعية في البلدان الجنوبية من زاوية مدى احترامها لمبادئ وأجيال واتفاقات حقوق الإنسان.

ب- إدراك الجمهور السلبي عموما حول السياسة التشريعية بحسبانها تتطوي علي غموض عالم القانون ودهاليزه وغاباته التشريعية المظلمة، والتي يكاد غالب المخاطبين بأحكامها لا يعرفون شيئا عنها سواء كحقوق أو كواجبات - والتزامات - يتعين الحصول عليها، أو أداءها أو الامتناع عن القيام بأفعال نهى عنها.

ج- ثمة ربط بين القانون كأداة للحكومة والبيروقراطية وأجهزة الأمن مصدره مواريث الدولة والثقافة التسلطية التي أدت إلي اعتبار التشريعات والقوانين أدوات في أيدي أجهزة القمع المادي والرمزي، الأمر الذي حمل الجدل حول سياسة التشريع بإرث الصور النمطية عن الحكومة والبيروقراطية، وأجهزة الأمن.. إلخ، وهو ما يدخل الموضوع دائرة عدم اهتمام الناس، رغما عن مساهمهم بمصالحهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المباشرة في حالات استثنائية.

د- يبدو القانون في المدرك الشائع شعبيا، وكأنه لعبة في أيدي مجموعة من المحترفين أو كهنة القانون، أو رجال الأمن، وأن كل هؤلاء قادرون علي التلاعب بالنصوص المعقدة الصياغة، أو العامة والغامضة والفضفاضة والمترهلة بيسولة دلالاتها لمن يملكون دفع نفقات الحصول علي العدالة المدنية أو الجنائية الحديثة علي وجه العموم.

هـ- ارتبط الاقتصاد السياسي للعدالة الوضعية المعاصرة بارتفاع كلفة الوصول إليها عبر المحاماة وببطء إجراءات التقاضي المعقدة، والعبء النفسي الذي يتكبده المتقاضون، مما يدفع الناس للجوء

لأساليب أخرى للحصول علي حقوقهم كإخضاعها لآليات المساومات التي تعكس هياكل القوة خارج القانون، أو اللجوء إلي أساليب البلطجة، كما كشفت ولا تزال أساليب بعض التجار أو رجال الأعمال في توظيفهم لبعض عصب الخارجين علي القانون لحمايتهم أو للحصول علي بعض حقوقهم، أو علي صفقات أو أراض وعقارات متنازع عليها مع خصومهم... إلخ، أو لجوء البعض إلي المجالس العرفية وقواعدها هذا العالم النفسي المركب والملتبس أدني إلي حالة لامبالاة بالحديث عن القانون والإنتاج التشريعي دخل البرلمان، وذلك علي الرغم من أن التجربة القانونية المصرية لديها ثراث عتيق من الخبرات والمهارات والمبادئ والمؤسسات ساهمت في تطويرها، وأدت إلي إبداع هامش حركة وإبداع تشريعي غير متاح لأمر أخرى عريقة في الجنوب باستثناء الهند رفيعة المقام وعميقة الخبرة في الديمقراطية والقانون.

القيمة التاريخية المضافة لمصر في القانون، يبدو أنها أهدرت تحت وطأة مجموعة من أنماط الممارسات السياسية والبيروقراطية والأمنية والبرلمانية الحكومية، والتي يشكل غالبيتها انتهاكا وتجريحا لمبادئ دولة القانون والحريات العامة الديمقراطية عبر عقود عديدة ممتدة ولاسيما خلال العقود الأخيرة من القرن الماضي. تدور الأنماط المشار إليها حول مركز جاذب يتمثل في أن القانون مجرد أداة للأمر والنهي والمنع والقيود علي الحريات والحقوق، وذلك لضبط وتقييد السلوك الاجتماعي والاقتصادي والمهني والأهم السياسي للمخاطبين بأحكامه.

من هنا تولد الإدراك الأداني للقانون، ومن ثم يمكن للحكومة والبيروقراطية والأجهزة الأمنية تغييره في الوقت الذي تراه غير قادر علي تحقيق أهدافها، ومصلحتها، أو فقدان فعاليته في التطبيق علي الجمهور، ثم أن القيود تفرض علي جمهور الأشخاص القانونيين - طبيعيين أو معنويين وتحديدًا الأولين - ولا يطبق إلا شكليا علي الحكومة وأجهزتها، وأن الترسانة القانونية وضعت لحرية الصفوة السياسية والبيروقراطية وليست من ثم إدارة وإطارا ضابطا لمشروعية قراراتها وسلوكياتها السياسية والإدارية.... إلخ.

أدي النمط الإدراكي سالف الذكر إلي انفجارات تشريعية عديدة يصعب علي المتخصصين من رجال الفقه والقضاء والمحاماة معرفة

خريطة النظام القانوني الكلي أو الفرعي الذي ينظم ظاهرة أو مؤسسة أو علاقات قانونية في موضوع أو مجال ما من المجالات. أدى ذلك إلي تضارب في التشريعات واللوائح المنظمة لموضوع ما، وإلي استسهال اللجوء إلي القانون وتعديله في سرعة، مما أدى إلي اضطراب وعدم استقرار قانوني واقتصادي مرجعه تعقيدات الأطر القانونية وكثرة تعديلاتها مما يؤثر علي وضع للمراكز القانونية المتنافسة أو المتناقضة داخل أسواق الاقتصاد والسياسة والصناعة.. إلخ، إن بدايات التحول إلي نموذج وسياسات الانفتاح في منتصف عقد السبعينيات من القرن العشرين كشفت عن هذا الاضطراب، وعدم الاستقرار التشريعي، بل جمود بعض التشريعات عن تطورات الواقع الاجتماعي والاقتصادي المصري المتغير. من أسف لم تؤد الظواهر السابقة - والمستمرة إلي الآن - إلي مراجعات عميقة لعلاقة القانون بالسياسة التسلطية، والبيروقراطية في الأداء السياسي والإداري، مما أدى إلي تفاقم أزمات السياسة التشريعية التي - تناولناها مع غيرنا مرارا وتكرارا - وأصبحت الآن موضوعا مملًا، ويبدو وكأنه لا فائدة من تحليله وتفكيكه نقديا.

إن تآكل المهارات الفنية في صناعة وصياغة القاعدة القانونية تمثل مؤشرا خطيرا علي وهن بعض الملكات القانونية، وأزمة العقل القانوني المصري، تحت وطأة إيمان حكومات عديدة مضت وإلي الآن لابتسار التشريعات، وعدم إتاحة الفرص أمام صنّاع القوانين لدراسة موضوعاتها والاستعانة بالخبراء وأهل العلم والتخصص في موضوعاتها، وتحليل المصالح المتنافسة اجتماعيا، والوصول إلي صيغ تتسم بالتوازن بين المصالح المتضاربة لدي المخاطبين بأحكام القانون، حتي يتاح له تطبيق سلس اجتماعيا، ويؤدي إلي استقرار المراكز القانونية مما يؤثر علي أوضاع الاستقرار الاجتماعي والسياسي والاقتصادي في البلاد.

إن البناء القانوني المصري الكلي يحتاج إلي تصور شامل وإصلاح، يحاول ربطه بمساراته التاريخية ذات الصلة بالقوانين المقارنة الأكثر تطورا، وبالمغايير الإنسانية والقانونية التي تدور حول حقوق الإنسان وحرياته. القانون أصبح الآن جزءا لا يتجزأ من عمليات مستمرة للتغيير الاجتماعي والسياسي والإنساني تدور حول أجيال حقوق

الإنسان جميعا ولا تتفصل عنها في ظل أنماط معولمة، نحن جزء من شبكتها المعقدة والمركبة، إن إصلاح سياسة التشريع وآليات صناعيتها وتطبيقها تحتاج إلى فلسفة تشريعية إصلاحية النزعة وتحررية علي الصعيد الإنساني، تعيد ترسيخ قيمة القانون كأداة للحرية لا القمع، والعدل والمساواة والمواطنة الكاملة بين جميع المخاطبين بأحكامه بلا تمييز علي أية أسس ومعايير إمكانية تحقيق ذلك يحتاج إلي تغيير في الفكر القانوني الرسمي، وضرورة إخضاع العمليات التشريعية إلي أقصى درجات الشفافية، وإلي رقابة شعبية من المجتمع المدني - نستخدم الاصطلاح تجاوزا - علي الأداء التشريعي والرقابي للبرلمان والنواب من جميع الانتماءات، حتي يكون هناك ثواب وعقاب لأداء الجميع في الانتخابات البرلمانية التالية. هنا يتحول النائب إلي صوت للحرية وحقوق الإنسان، وليس بوقا للمصالح الخاصة أو الضيقة أو ناطقا باسم انتهاكات حقوق وحرريات المصريين تحت مسميات مختلفة أو باسم أشباح اللغة الخشبية البائسة وعقمها الجديد!

الفصل الثاني عشر

فاعلية القانون :

من سلطة التشريع إلى سلطة الفوضى

شهد المجتمع المصرى منذ عقد التسعينيات من القرن المنصرم موجات عديدة من العنف السياسى والاجتماعى ذى الوجوه الدينية والطائفية مارسته بعض الجماعات الإسلامية الراديكالية، والذي استأثر باهتمامات الصفوة السياسية الحاكمة والمعارضة، وبعض القوى المحجوبة عن الشرعية السياسية، ولاسيما فى ظل مواجهات ضارية من جهاز الدولة الأمنى، وبين اليؤر للنشيطه، التى كانت تنتج العنف، حتى أمكن السيطرة على غالب عناصره الحركية وعملياتها، ركزت الجماعة البحثية فى مجال العلوم السياسية والاجتماعية على تحليل أنماط العنف السياسى ووجوهه وجماعاته وأنظمتها الفكرية وخطاباتها، واستراتيجياتها، ومناهج وآليات التفسير والتأويل التى تستخدمه فى تسويق عمليات العنف الدامية، ومنها الاغتيالات والعمليات الانتحارية، وقتل أبرياء على مسارح المواجهة مع رجال الأمن وبعض رموز الحكم، ثم دراسة مرجعياتها الفقهية، وأساليب عملها، وأساليب تجديد الكوادر وتكوينهم، وهياكلها التنظيمية، ومجالات العمليات، وتحديد الأهداف والاختيارات.. إلخ، فهذا الاهتمام البحثى مرجعه أن الصدمات الدامية التى وصلت إلى ذروتها فى عقد التسعينيات كانت تدور حول قضايا الشرعية والاستقرار السياسى، والطابع المتشدد للجماعات إلا أن الخطاب الأكاديمى والسياسى فى تحديده لأولوياته، ربما لم يلفت بالعباية الواجبة لأنماط أخرى من العنف الاجتماعى والجنائى الطابع الذى أخذت ظواهره وأنماطه تسيطر على الساحة الاجتماععية فى الريف والحضر وأحزمة الفقر حول المدينة، وفى قاعها، ونمو المناطق العشوائية ومنها خرجت موجات متلاحقة من العنف الذى يتغذى على سماتها. الحياة اليومية المصرية المعاشة نموج بأشكال من العنف ذى الملامح القاسية من القتل، والضرب، والتمثيل بالجسد الإنسانى والذى يمتد إلى الآباء والأمهات والأخوة، والزوجات والأبناء، ولم يعد العنف غير المألوف مرتبطا بجرائم الرجال، وإنما امتد إلى النساء، والصبية. ثمة أنماط من الانتهاكات الصارخة لقانون

العقوبات فى غالب نصوصه وقواعده، بل وانتشار جرائم مست صور نمطية شائعة عن الشخصية القومية المصرية التى تميل إلى المسالمة والهدوء والميل إلى الحل العرفى والسلمى للنزاعات بين الأفراد، فضلا عن صور وإدراكات شاعت بين أوسع الفئات الاجتماعية - على اختلافها - حول أنساق القيم السائدة، وأنها تتميز بخصوصية متفردة، عن غيرهما من القيم السائدة فى مجتمعات أخرى، ثمة نسق للتفسيرات سابقة التجهيز يسيطر على لغة بعض الباحثين والإعلاميين والشخصيات العامة - بل والجمهور العريض - تمثل فى إيداء مجموعة من الأكليشيات والشعارات العامة تدور حول إيداء الغرابة مما يحدث، والإشارة إلى أن ثمة شيئا ما - لا يحدد ماهو دائما - قد حدث للمصريين ولقيمهم، وأن ما يحدث من جرائم، وأشكال من عدم السواء الاجتماعى، والجنوح نحو الجريمة، يعود إلى أسباب عديدة يأتى على رأسها من وجهة نظرهم انهيار نظام القيم، والخلل فى مؤسسات التنشئة الأسرية ولاسيما غياب الرعاية الأبوية والأمومة على الأطفال والصبية والشباب سواء فى المدارس أو الجامعات، بل وصف تراجع المؤسسة التعليمية ودورها التربوى وفعاليتها كالمدرسين والرعاية الاجتماعية، وثمة من يبادر بإعطاء تفسيرات أخرى ذات طابع شمولى - أو كلى للمتغيرات التفسيرية - كالزعم بأن ذلك يعود إلى سياسة الخصخصة أو الآثار الاجتماعية السلبية لها على الفئات الأكثر استضعافا فى المجتمع المصرى، أو خلل فى نظام توزيع الدخل بين الفئات الاجتماعية على اختلافها والفجوات المتزايدة بين الأغنياء والفقراء. فى ظل هذا النمط من التفسيرات والتأويلات - نعم هى هذا، وذلك - لا تكاد نثر إلا فى القليل، أن ثمة إسنادا للتفسيرات والآراء والتحليلات إلى بنية معلوماتية تعتمد على دراسات عقلية لأسواق الجريمة، وأنماط الجرائم والمجرمين، بل ثمة غياب إلى تحليل فى العمق للجرائم ذات الطابع القاسى، أو ذات الأداء الإجرامى الاستعراضى النزعة، أو الطابع الفضائى إذا كانت جرائم تمس التصورات القيمية والأخلاقية والدينية للنخب الاجتماعية، وغالب الجمهور عن الصور الأخلاقية المتخيلة، أو الواقعية عن أنماط السلوك الاجتماعى السوى والأخلاقى، أو ذلك الذى يأتى معنصما بأهداب

التدين والتقوى والصلاح، وتعبيراً عن إيمانية صافية!.. لا أحد - إلا فيما ندر - توقف أمام هذا النمط من التفسيرات الشائعة والمعمنة والتي يعاد إنتاجها بدءاً من جرائم العنف السياسي، وأشكال السلوك الاجتماعي المتصادمة مع نصوص القانون الجنائي أو ما يقال عنه قيمنا الحقيقية! وإخلاقنا الأصلية!، وإيماننا الحق!.. لم يحدد كثير من الخبراء، ورجال الإعلام، وعشرات من الكتاب، وضيوف البرامج المرئية ما هو تعريف ما يتحدثون عنه، ومن أين جاءوا بهذا التحديد لقيمنا وشخصيتنا وطبيعتنا... إلخ.

أردت أن يكون مدخلنا لمناقشة الجوانب الأخرى لأزمات السياسة التشريعية، من خلال تناول القانون في حركته، لفحص مسألة تطبيق قواعده، ومدى فاعليتها في تنظيم الوقائع أو أنماط السلوك الاجتماعي، ومجموعة المصالح التي ينظم القانون إشباعها أو حمايتها. إن الخطاب القانوني الشكلي الطابع والتحليلات، ذا اللغة الفنية المتخصصة لا يفسر الجوانب السوسولوجية لظواهره التي يحكمها إلا أنه يمثل النمط الغالب على سياسة التدريس والبحث في العلوم القانونية في مؤسسات التعليم والبحث، وفي تطبيقات القضاء ومرافعات المحامين وتحليلات الفقه، الخطاب الفقهي والقضائي - على الرغم من هيئته ورسائله الصياغية - إلا أنه يركز دوماً على الجوانب المتصلة بفن الصياغة ومدى وفائها بالمعنى الذي يريده المشرع، والتأكد من مدى التكامل مع القوانين الأخرى التي تحكم المراكز القانونية الأخرى في هذا الحقل الذي صدر القانون ليحكم قواعده ومصالحه وشبكات علاقاته القانونية والاجتماعية... إلخ، فضلاً عن البحث عن هدف المشرع ومراميهِ في حال سوء الصياغة أو اضطرابها، أو غموض معناها... إلخ.

لم يهتم الفقه - إلا فيما ندر - بمتابعة القانون وقواعده في تفاعلات الواقع الاجتماعي وتعيّداته، ونزاعاته على المراكز القانونية والمصالح. من ناحية أخرى ثمة تصور شائع - وغير دقيق - أن كل المشاكل والمنافسات والصراعات الاجتماعية الضارية، والمشكلات الاقتصادية، والتربوية والتعليمية والأخلاقية والدينية لا تحل إلا بالقانون وصرامته، وهو أمر يبدو وكأنه بمثابة مشجب يستخدم دائماً

عند الحديث عن أزمة ما، أو مشاكل طارئة أو مستمرة، أو مزمنة، فهل هي بسبب غياب تطبيق فعال للقانون؟ أو أن الحل يمكن تحقيقه عبر تعديلات يجريها المشرع على قانون قائم؟ أو يستحدث تشريعا جديدا لتنظيم أو حكم علاقات أو انحرافات أو عنف اجتماعي يشكل خطرا على مراكز ومصالح اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية للصفوة السياسية الحاكمة أو الصفوة الاستراتيجية التي يعتمد عليها النظام في تأسيس شرعيته السياسية؟ هذا يمثل أحد الجوانب، وقد يلجأ المشرع فيها إلى القانون في محاولة لمنع أو ردع عناصر تنتمي إلى فئات اجتماعية عريضة عن سلوك الجريمة من إدمان أو ترويح أو اتجار أو تهريب المواد المخدرة على اختلافها. هنا ثمة نمط آخر من التفكير السياسي والتشريعي والقانوني المهيمن على غالب مناطق صناعة القرار التشريعي، والتفيزي والأمنى وهو اللجوء إلى السياسة الجنائية، والعقابية عبر تغليظ العقاب، ودونما استعادة للخبرات القومية، والمقارنة التي تؤكد بها بحوث متراكمة. إن القانون والعقوبة يسهمان - ضمن أدوات أخرى اقتصادية واجتماعية وتربوية - في ضبط السلوك الاجتماعي، وحماية مصالح اجتماعية، أو المنع والوقاية من الجريمة وبالأحرى التقليل من معدلاتها، لكن تغليظ العقاب لا يحد من الجريمة والمجرمين. حيث تنتمى سلطة التفسيرات الإعلامية والفكر القانوني والسياسي السائد ما أصبح يعرف بأنه بداهات، ربما لمواجهة غضب، أو ردود أفعال ما يسمى الرأي العام إزاء جريمة فاجعة، أو عنف دام، أو ظواهر وسلوكيات تبدو لدى الإدراك العام بأنها تنطوى على شذوذ، الأمر الذى يستدعى تدخل جهاز الدولة، ومؤسسات التشريع والتفيز والأمن، بل الإعلام الحكومى والمعارض، والمستقل، لكى يتدخل الجميع بحثا عن حل، ويجد الجميع طوق النجاة فى المطالبة بتغليظ العقاب!.

للفكر السائد - فى القانون والسياسة والاجتماع والأخلاق والتأويلات والتفسيرات الدينية - يركز دائما على محورين، أولهما: القانون الجنائى وثانيهما: الدين وغياب تنشئة دينية سليمة - أو محدودة دور رجال الدين - على الرغم من سيادة التفسيرات وأدوار رجال الدين وطقوس التدين العديدة ومع ذلك ترتكب الجرائم على

اختلافها، بما يشير إلى خلل ما وضرورة مراجعة كتابات وتفسيرات شائعة وتفكير ديني محافظ وتنشئة تحتاج إلى مراجعات وإعادة فهم وتحليل لهذا الحقل إذا ركزنا على المحور الأول المتمثل في تركيز الخطابات الشائعة عن أزمات فاعلية القانون في حركته وتطبيقه، وعجزه على الجوانب المتصلة بشيوع أنماط من السلوك الإجرامي التقليدي، أو الجديدة بفعل التطور الاجتماعي، ويغفلون في الغالب عن التغير في الثقافة الإجرامية، وسوقها، وفاعلها وانتماءاتهم الاجتماعية والتعليمية - جبال وجودها - وهياكلهم العمرية، وأساليب ارتكاب السلوك الإجرامي، ومسارحه وبيئاته الاجتماعية، وغالبا ما تنسم معالجة جرائم ذوى الياقات البيضاء - بتعبير عالم الجريمة الأمريكي الشهير ساذرلاند - أو جرائم الصفوة، أو السراة، أو الأغنياء - خذ ما شئت من تعبيرات دقيقة أو أخرى شائعة وإعلامية - على الجوانب الفضائية سعيا وراء رواج التوزيع والانتشار، من موضوعات تتناول الجنسية المثلية وأنماطها، إلى السياسة المنظمة - هكذا بدت لكثيرين - فى انتهاك حرمة المال العام، من استيلاء بعض رجال الأعمال والبنوب على قروض بمليارات الجنيهات ودونما ضمانات أو أخرى تقصر عن حمل وتسويغ مشروعية القرار المصرفى بإعطاء القرض أو الإئتمان الأبر الذى مثل للمراقبين صورة فاحشة للنهب المنظم لثروة البلاد والمودعين معا!

ثمة عوامل عديدة تقف وراء اختلالات القانون فى التطبيق على الأشخاص وأنماط السلوك والمصالح والعلاقات وانتشار، بل ورسوخ ما سبق أن أطلقنا عليه نظام الفوضى، فى حقول اجتماعية عديدة، وفى المجال العام بل وفى أداء بعض سلطات وأجهزة الدولة فى توظيفها للقانون لخدمة تصورات البيروقراطية، وصفوة الحكم واعتبار آرائها ومصالحها وأهوائها هى المرجع فى تطبيقها للقانون وتفسيراتها لذلك، هذا الإدراك السياسى أن الدولة فوق القانون وهى صابغته ومفسرته ومطبقته، وهى فقط التى تدرك طبيعة المصالح المبراد حمايتها أو تنظييمها. هذا الفهم يشيع من أسف لدى عناصر كثيرة فى السلطات والأجهزة المختلفة، الأمر الذى يؤدى إلى شيوع ظواهر اللامبالاة بمبدأ دولة القانون الذى يمثل عنوان الجداثة القانونية،

والاستواء بأساليب التفسير والتطبيق بل وعدم التزام بعض المسؤولين والأجهزة بالقانون أياً كان علماً أو خاصاً.. إلخ. ومجالاته المختلفة سواء لمصالح خاصة شخصية أو لفئة أو جماعة ذات سطوة سياسية أو مالية.. إلخ، هذا النمط الذى شاع فى حياتنا ولد صوراً، سلبية فى الإدراك العام لفئات عديدة مفادها أن الصفوة السياسية وأبناءها هى القانون ومصالحها هى التى تحدد تطبيقاته، أو منع سيادته إذا ما مسهم. هناك أسباب عديدة تقف وراء شيوع إدراك عدم فعالية القانون، ولاسيما من الأجهزة المحلية، وفى الحياة اليومية، وفى تنظيم المرور، وفى إصدار تراخيص البناء لا تتعلق فقط بانتشار جرائم الموظفين العموميين كالرشوة، والاختلاس، وفى السطو على أراضي الدولة.. إلخ، إن ظاهرة تطبيق القانون أو تعطيل أحكامه لمن يدفع، أدت إلى عدم ثقة فئات واسعة بسيادة دولة القانون على الجميع، وهى مسألة بالغة الخطورة على الاستقرار السياسي، والاجتماعي، لأن هذا الإدراك الشائع يدفع فئات عريضة إلى الدخول إلى أسواق الجريمة، وإلى سلوك سبل انتهاك القوانين أياً كانت مجالاتها - مدنية أو إدارية - أو جنائية أو تجارية أو اقتصادية أو اجتماعية أو أحوالاً شخصية.. إلخ، وفى هذا الإطار تخضع قاعدة القانون إلى مساومات من فئات خارجة على القانون والوظيفة العامة ومن ثم إلى شيوع أنماط أخرى للجنوح، وتأسيس ازدواجية بين القانون الرسمي، وقوانين الفوضى والأعراف الموازية، وبين سوق غير فعالة للقانون الرسمي يخضع لقانون الواقع الذى يتسم بالحركية والفاعلية وتمثيل المصالح بين أطرافه، لكن على أساس المكانة الاجتماعية، والسياسية ودفع الثمن الاقتصادي والاجتماعي الملائم كي يُحقق الداخلون سوق القانون الموازية مصالحهم. هذا أخطر ما أنتجته ظاهرة فساد الموظفين العموميين، فى جهاز الدولة والمطبات التى وصف بعض كبار رجال الدولة سلوك بعض عناصرها الفاسدة بأنه: "فساد للرُكب"!

هناك أيضاً غياب أو ضعف سياسة لإعادة تأهيل وتدريب للأجهزة المنوط بها تطبيق القوانين، وتحقيق العدالة الجنائية على أساس دراسة الواقع ومشاكل تطبيق القوانين، واستراتيجيات المواجهة الفعالة للجرائم - أياً كان مرتكبوها - بل ودراسة الجوانب الخاصة

بخبرات الأجهزة المنوط بها تطبيق العدالة الجنائية والقانون عموما في دول متقدمة وأخرى حققت نجاحات في الجنوب كحالة الهند أو الصين.. إلخ.

ثمة ظاهرة بالغة الخطورة مثلت إحدى سمات سلوك الحكومات المتعاقبة - منذ عقود عديدة - يمكن أن نطلق عليها نزعة تصالح السلطة التنفيذية مع أنماط السلوك وعمليات مخالفة القانون من المخاطبين بأحكامه، بل حتى في ظل سيادة نظام الطوارئ الاستثنائي، وصلاحياته الواسعة بلا قيود، في وقف أو حفظ محاضر الضبط من مأموري الضبط القضائي، في جرائم التمييز والتمييز والبناء بدون تراخيص... إلخ. لأسباب سياسية أو اعتبارات انتخابية أو اجتماعية، الأمر الذي دعم "غرائز" وأنياب فئات وجماعات وأشخاص احترفوا الخروج على القانون، والضغط لوقف عمليات تطبيقه بناء على قرارات حكومية وسياسية وهو ما أدى ولا يزال إلى صعود سلطة قوانين الأعراف، وتسييد بناء القوة التقليدية ومصالحه وقواعده العرفية للتطبيق. من أبرز أنماط انتهاك المال العام يتمثل في استيلاء البعض على الأراضي الفضاء للملوكة للدولة على سبيل المثال مما أدى إلى واقع يتسم بالعشوائية في أنظمة البناء والمعمار، وفي تنظيم المرور. كل ذلك يستند إلى سلطة القوة والمال وأسهم في إشاعة أنماط من البلطجة وتأجير القوة البدنية، بل وتأجير المجرمين من سوق الجريمة، وقد أحسن صنعا وزير الداخلية بالتصدي لهذه الظاهرة التي ارتبطت بجرائم العنف العديدة والفضائحية والاستعراضية لأبناء الأغنياء ونوى المال والنفوذ. إن خطورة هذه الظواهر أن الجمهور جرب معنى تحقيق مصالحه عبر خرق القانون، ثم التصالح مع الدولة، مما أدى إلى تحويل هذا النمط السلوكي الخارج على القانون إلى مبدأ تعتمد أجهزة الدولة والحكم وتتصالح معه مما يفقد الناس الثقة في كونها تعبيرا عن مبدأ دولة القانون. أحد عوامل الوهن في تطبيق قانون الدولة الرسمي يتمثل في عدم مواكبة الأجهزة التي يناط بها تطبيق العدالة الجنائية، ومنع الجريمة والوقاية منها ومعاملة المذنبين والتغيرات الاجتماعية والاقتصادية الحادة في المجتمع، والعالم أدت إلى شيوع التطور في تقنيات ارتكاب الجريمة، وتطور الشبكات

الاتصالية بين المجرمين، ودخول فاعلين جدد إلى سوق الجريمة غير معروفين للأجهزة الأمنية، والشبكات العصبية الناتجة عن سوق البطالة لخريجي الجامعات والمعاهد العليا، وبعضهم ينتمى إلى ما يسمى أبناء العائلات من مدمنى المواد المخدرة التخليقية، وتحولهم بفعل ذلك إلى موزعين لها فى أسواق الإدمان.. إلخ. أخطر ما فى هذا المشهد هو ضعف أو اصر العلاقات بين البحث الاجتماعى، وفى علمى الجريمة والعقاب - على أسس وأساليب ومناهج عقلية - وبين صانع القرار التشريعى والتنفيذى، والأمنى أو على الأقل ثمة حاجة ملحة لتفعيل العلاقات بين البحث والتطبيق لأن عشوائيات المواجهة أحيانا تعود إلى ضعف العلاقات بين بحوث الاجتماع والجريمة وأجهزة تطبيق القانون وتنفيذه وقبل ذلك صناعته. يمكن أن نلاحظ أيضا فى مجال رصد عوامل عدم الفاعلية القانونية إلى غلبة طابع المتابعة على عملية مواجهة الجريمة أساسا - وهذا منطقى - إلا أن الجوانب الوقائية تتصل فقط بالجرائم السياسية التى تمس أمن الدولة من الداخل أو الخارج، وتضعف فى حالة بعض أنماط الخروج على القانون ولاسيما القوانين المصرفية، أو التى تمس مساحات وشبكات واسعة من المصالح الاجتماعية والاقتصادية والإدارية، وهى أوسع نطاقا ومجالا ومن حيث معدلات انتهاك القانون من بعض الجوانب الجنائية والعقابية التى قد تهتم تقليديا بها أجهزة الدولة الرقابية والأمنية مثل بعض جرائم الآداب العامة، والاختلاس والرشوة من بعض كبار الموظفين.. إلخ، نظراً لأنها توظف سياسيا وإعلاميا لتأكيد فعالية جهاز الدولة، ونخبة الحكم إزاء رأى العام، وبعض القوى الناقدة للحكومة والحزب الحاكم من المعارضة الرسمية أو خارجها!

يرجع ضعف المواجهات الوقائية أو عدم شمولية مجالات تطبيقها، فى ضوء سيادة القانون وضوابطه - إلى ضعف الإمكانيات، - أو نقص التدريب - أو لتطور كبير فى الثقافة الإجرامية وأساليب ارتكاب الجرائم ويمكن أن نلاحظ أيضا - إلقاء أجهزة الضبط الشرطية عناية مؤخرًا لجرائم ترتكب على شبكات الإنترنت، ولكن من المهم التركيز على الجرائم الأخرى المستحدثة.

ثمة أسباب أخرى وراء أزمة الفعالية تعود إلى تلاعب بعض العناصر من أعوان القضاء بالجوانب الإجرائية، وتنفيذ الأحكام القضائية التي قد تستغرق من الوقت والنفقات والجهد والفاقد النفسى الكثير، مما يؤدي إلى إحساس الجمهور بالعجز، وأن اللجوء إلى قانون الواقع أكثر فعالية، وأقل جهداً، ويحقق مزايا نسبية عديدة، وفعالية من اللجوء إلى القانون الرسمى للدولة، وأجهزتها القضائية والتنفيذية! هناك أيضاً ظاهرة لجوء بعض الكبار فى جهاز الدولة إلى أساليب القوة التقليدية الخارجة على القانون لتحقيق مصالحهم، مما يعنى أن العناصر النخبوية فى هياكل القوة الرسمية، والمنوط بها صناعة وتطبيق قانون الدولة، هى التى تؤمن بقانون القوة والبطاحة المضادة لقانون الدولة الرسمى فى تحقيق مصالحها وأهدافها، ولاشك أن ذلك شجع بعض ذوى المال والنفوذ من رجال الأعمال، أو الشخصيات العامة إلى اللجوء إلى سلاح المال والنفوذ لمنع تطبيق القانون عبر التصالح مع المجنى عليهم فى جرائم قتل ناتجة عن الرعونة وعدم التبصر فى قيادة السيارات، أو على شواطئ المصايف النخبوية المترفة، أو فى قيادة بعض اليخوت واللنشات وألعاب البحر الآلية على اختلافها من قبل أطفال غير مميزين لايحق لهم قانونا القيادة على نحو ما حدث منذ سنوات، وكان مثار تركيز إعلامى وأن ذلك أشاع إدراكا لدى غالب الناس بأن أبناء الكبار وذوى المال والنفوذ فوق القانون، وأنهم بأموالهم يستطيعون الإفلات من المساءلة الجنائية من العقاب، بدفع فدية لكى يفلتوا من المحاكمة، مما يؤدي إلى قوة ورسوم قانون الواقع والفوضى عبر دور المجالس العرفية فى الأرياف والمدن والتجار... إلخ، الأمر الذى يدعم المطالبات بالقوانين التقليدية والدينية على صعيد المطالبات السياسية الفعالة من قبل بعض القوى السياسية الراديكالية التى ترفع رؤى دينية.

من ناحية أخرى، يسهم قانون الفوضى والقوة فى خلخلة التماسك التنظيمى فى هياكل القوة المشروعة لجهاز الدولة، وطرائق إدارتها للقوة وفق أهواء ومصالح بعض العناصر ذات النفوذ، الأمر الذى يسهم فى عدم الاستقرار السياسى والاجتماعى، ويرفع من معدلات السخط والإحباط لدى فئات اجتماعية عريضة، ثم يتحول

السخط الاجتماعي إلى المجال السياسي.. يبدو أن بعض عناصر النخبة وأجهزة تطبيق القانون لا يدركون العلاقة بين تحولات السخط والعنف الاجتماعي والجنائي إلى عنف سياسي، ومطالبات تمس مسألة الشرعية والسلطة في أي مجتمع، إن مواجهة قانون الواقع والفوضى مسألة تبدو مهمة وأساسية في مسألة إعادة الهيبة إلى القانون الحديث، وأجهزة الدولة القومية الحديثة وموارثها ومستقبل تطورها في عالم تتفكك فيه هياكل شرعيات وتتبدد أنظمة قيم وأساليب حكم، وإدارة، وأساليب تفكير يبدو أنها أصبحت جزءا من موراث الماضي. ثمة حاجة، لتفكير سياسي وتنفيذي مختلف لإعادة الهيبة لمبدأ دولة القانون وسيادته في واقع وعالم بالغ التغير.

الفصل الثالث عشر

خطاب الإصلاح السياسى

بين المؤيدين والخصوم

أحد أخطر مظاهر التدهور فى تاريخ تطور الأفكار والمشاريع السياسية فى بلدنا، يتمثل فى توظيف الهندسة النظرية للحداثة، ومصطلحاتها وأفكارها إلى مجرد جزء من جهاز الدعاية الأيديولوجى للصفوة السياسية، بل حدث ذلك عن طريق تحويل مفاهيم كاملة إلى شعارات، مثل: التقدم والإصلاح، والتنمية، والنهضة، والتحديث، والدولة العصرية، وسيادة القانون، والمساواة، والمواطنة، محض ألفاظ تنسم بالجزالة والجدة يتكرر بها خطاب النخبة، فى محاولة لإكساب خطابهم المبتسر والمشوش صفة الحداثة والعصرية، وبعضا من الأناقة اللفظية عندما يتحدثون، ولإثبات نسبهم الجداى أمام الدوائر الغربية الحاكمة، والإعلامية، وظفت النخبة المصرية الحاكمة طيلة خمسة عقود خلت، ترسانة اصطلاحية كاملة من منابت ومصادر أيديولوجية وفكرية وفلسفية شتى، لتفقيع مجموعة من السياسات اتسمت بالاختلال، وازدياد المديونية الخارجية، وتدهور مستويات التعليم، وضعف الهياكل الثقافية والإعلامية، وتخلف التعليم الدينى والخطابات الوعظية والدعائية السلفية التى اطمأنت لها صفوات لا همّ لها إلا حيازة الثروة والسلطة وأدوات القمع المادى والأيديولوجى المشروع فى إطار القانون، لتمارس سياسات هدفها القمع الأيديولوجى والعنف الرمزي، وعند كل لحظة تاريخية ثمة مواجهات مع القوى الإصلاحية أيا كانت مصادرها الفكرية والسياسية ليبرالية أو إسلامية أو مسيحية، يستخدم فيها الدين دائما والتلاعب به ضد نقادها، والوطنية كأن هذا المفهوم الجليل - منذ استيراده مع الآلة النظرية للحداثة السياسية والقانونية الغربية - هو احتكار سياسى للصفوة الحاكمة تستخدمه متى تشاء لوصف سلوك ما بأنه وطني، وأحيانا كثيرة بأن سلوكيات نقادها الإصلاحيين هى تعبير عن اللوطنية، وذلك لتعبئة الجموع الشعبية وراءها فى عمليات التشويه المعنوى المنهجى لنقاد سياساتها على أسس إصلاحية، تطالب بدولة القانون الحديث، وإعمال قيم الكفاءة والعقلانية والنزاهة والمؤسسية، وسيادة قاعدة القانون على الجميع كائننا من كانوا من السراة أو المستضعفين، فضلا عن إعمال

استراتيجيات نشيطة وفاعلة لإزاء أشكال الانحراف السياسي، والفساد في الوظيفة العامة، وضرورة انصياح جميع أجهزة الدولة لحكم القانون كي تكون قدوة ومثالا " للمواطنين " .

تاريخ خاص من استهلاك المفاهيم السياسية الحديثة وتحويلها إلى شعارات فارغة المضمون والدلالة، توظف كمجازات بلاغية وكغطاء لواقع مفارق ونقيض للشعارات حتى فقدت غالبية مفاهيم الإصلاح والتقدم، والتطور، والتحديث، والتنمية دلالاتها المفهومية ومعانيها لدى القاعدة الاجتماعية الواسعة للفئات الوسطى التي ترفع هذه المفاهيم طلبا لتأييدها ودعمها، وراء هذا التوظيف السياسي للألة الاصطلاحية للحدثا السياسية والقانونية، خبراء سلطة، كان دورهم انتهاك المعرفة، والتشويه العمدي للوعي العام، سعيا منهم للوصول الى دوائر صنع القرار، بحثا عن مغانم شخصية ومواقع سلطوية أو إعلامية.. إلخ، إن رصد وتحليل وتفكيك تاريخ كل مصطلح وشعار من حيث الانتاج وتشويه الدلالة والتوزيع على شبكات المستهلكين الاجتماعيين، هو مقدمة لإعادة الهية والاحترام لتحويل الحدثا ودولة القانون لشعارات فارغة لا تجد صدى في تطبيقات الحياة اليومية، إلا فيما ندر، الأمر الذي جعل غالبية الناس يبتعدون عن الفضاء السياسي العام صدا ورفضا للعبة بدت باهظة التكاليف وأثرت على مستقبل ممارسيها، خاصة الاصلاحيين والراديكاليين وخطاباتهم النقدية على خطاب السلطة والصفوة الحاكمة.

إن ما يواجه الخطاب الإصلاحي الآن، هو تاريخ من الممارسات اللفظية والشعاراتية للإصلاحية والتطورية والتحديث والتقدم والتنمية والنهضة - على الخلاف والتداخل بين هذه المفاهيم في الخطاب السائد - وهو تاريخ من عدم المصادقية السياسية تم بثه وإنتاجه في الوعي العام للمواطنين! ومن ثم ولد نمطا من اللامبالاة السياسية وكرس نزعة عدم المشاركة على جميع المستويات، وفقدان الثقة في خطاب رجال الدولة، والمعارضة مهيبضة الجناح، وضعيفة الفعل والأثر لاعتبارات عديدة ليس هنا مجالها، إن خطاب الإصلاح الليبرالي والإسلامي والمسيحي يعاد طرحه في فراغ سياسي، ولّد أشكالا من الفساد وخراب الذمم وتطالب به فئات اجتماعية واسعة تواطأت فيما بينها طيلة عقود عديدة على إنتاج أشكال من الفساد وعلى انتهاكات للقانون وقواعده ممست فلسفته وأصوله،

ومن ثم قواعده وقيمه الأساسية، بحيث أضحي من يملك القوة السلطوية والثروة يستطيع انتهاك أحكامه. صعوبة مهمة الخطاب الاجتماعي والسياسي الإصلاحي، والنقدي الراهن أنه يبدأ معركة الضارية ضد أعداء كثر، سواء في الحزب الحاكم، بل ودخل بعض شيوخ ما يسمى بالاتجاه الإصلاحي - ليس لديهم ما يقدمونه لمصر سوى مناورات لبقاءهم في السلطة - حيث كانوا ضمن حرس الدولة الأيديولوجي والسلطوي الزارع النبرة في عقدي الستينيات والسبعينيات - ولا صلة لهم ولا نسب بالتيار الإصلاحي الليبرالي، فضلا عن شيوخ الحزب - وغيره من الأحزاب المعارضة - ودوائرهم من كبار الموظفين الذين قدموا للتحقيقات في قضايا فساد مروع، هؤلاء يمثلون قوة إعاقة أمام خطاب الإصلاح، فضلا عن أنهم يفتقرون إلى ملكات سياسية خارج إطار جهاز الدولة. إن بقاء واجهة الحزب وشيوخها شكل إحباطا لدعاة الإصلاح، وهؤلاء لا يشكلون مراكز قوى مؤسسة على قاعدة اجتماعية وسياسية، ومن ثم يمكن الاطاحة بهم، بل وحسابهم سياسيا وقانونيا، ولن يجد هؤلاء سندا مؤيدا لهم أو يقف ضد أية إجراءات تتخذ تجاههم إذا ثبتت تجاوزات لهم أو لبعضهم.

مضمون الخطاب الإصلاحي:

إن الخطاب الإصلاحي، والقوى الإصلاحية - ليست طارئة على تاريخ مدارس الفكر والحركة السياسية في مصر - هو خطاب موشوم بتاريخ مجيد، ويجد نسبا فكريا وفلمفيا عميقا في تطور مصر، بدءا من حركة الإصلاح وحتى الآن، هذا الاتجاه الإصلاحي لا يطالب بتغييرات أو تحويلات بنائية جذرية تؤدي إلى هدم النظام، وإحداث تحولات راديكالية في بنيته وآلياته إنما جل ما يطالب به، ويسعى إليه هو تغيير في الوجوه الشائخة فكريا، وذات المهارات المحدودة، وتجديد بنى وسياسات النظام، ومعالجة الاختلالات الهيكلية على نحو سلمي، ومبتدري، ويطالب بمواجهة صارمة مع الفساد على جميع مستوياته وشبكاته ولا يقتصر على الكبار، إنما الصغار أيضا، لأن الفساد الكبير يولد من مستنصر الفساد، الإصلاح ليس عمليات ثورية أو انقلابية، وإنما عملية سلمية وتدرجية، إن خطورة عدم الإصلاح تتمثل في أنه تجاوز زمنه الملائم ومن ثم أخذ يسهم في انهيار النظام وتصعد الصفوة

الحاكمة، ومن هنا فإن "شبح شهبور باختيار" الإصلاحى اللبى الى،
"وبيرستوريكا جورباتشوف" يشكلان كابوساً يقف وراء عمليات التعبئة
لمواجهة الإصلاح بمقولة إن ذلك يؤدى إلى تصدعات مدوية.

الإصلاح ليس مجرد مجموعة سياسات وآليات عملية ترمى إلى
إزالة ومعالجة اختلالات النظام السياسى، والاجتماعى، والثقافى،
والدينى، إنما فلسفة بالأساس، فلا إصلاح بلا إطار فلسفى ومفاهيمى يرفد
السياسات بالتأصيل ورؤى وأهداف التوجه، وألا يبدو وكأنه خطبات
عشوائية تتم فى ظلام سياسى دامس، إن فلسفة الإصلاح السياسى والدينى
والاجتماعى لن تستعير إطاره التاريخى وشخصه ورموزه فى تاريخنا
ومناهلهم المرجعية التى استمدوا منها أفكارهم، ذلك قد يشكل تاريخاً
لمشروعية الإصلاح ورمزيته، لكن الخطاب الاجتماعى النقدي الذى
يدور حول الإصلاح يستمد مشروعيته من مناهل تطور عصرنا الفكرية،
ومصالحنا، والتثام قوى اجتماعية عديدة تحتاج إلى الإصلاح، لكن
لضعفها السياسى ككتلة اجتماعية مفككة لم تحول الحاجة الإصلاحية
البنائية والاجتماعية إلى قوة طلب سياسى فعال، يؤدى عبر الطرق
والأدوات السلمية إلى التأثير على السياسات، وإلى تغييرها ومعها وجوه
شائخة لا تزال تدير مقاليد السلطة والاقتصاد، والبيروقراطية، والفجوة
السياسية بين الحاجة للإصلاح، والطلب السياسى عليه هى مأزق
وإشكالية خطاب الإصلاح، والمطالبين به الآن فى مصر!

إن الدعوة إلى الإصلاح تحتاج إلى دعمها عبر إصلاح سياسى
وتشريعى، يرمى إلى إعادة هيكلة أنظمة المشاركة والتمثيل السياسى على
أسس ديمقراطية ومواطنة تهدف إلى تجديد البرلمان، والجهاز الإعلامى
بدماء جديدة وفكر ورؤى متطورة تتسم بالكفاءة ونزاهة اليد والذهنية
الحدائية التى تعتمد على العقلانية والنزعة النقدية، كى تستطيع إدارة
الحوار العام فى المجتمع بين الاتجاهات السياسية فى سلام دونما قمع
أيديولوجى ورمزى... إلخ.

آليات الإصلاح:

إن إصلاح بنىات وهياكل وآليات المشاركة على أسس
ديمقراطية، ورفع القيود على إصدار الصحف، وإعمال القانون بصرامة
وحسم إزاء تجاوزات البعض فى السب والقذف تحت شعارات حرية

الصحافة، وتصفية لحسابات وصراعات نوى الثروة والنفوذ، سيؤدي إلى تصحيح مسارات الحول العام في مصر، وتنزيهه عن انحذارات اللغة المسفة وعنفها غير المشروع.

لا يمكن إصلاح أوضاعنا، وصناع التدهور في النظام التعليمي ومخرجاته لايزالون في مواقعهم ويرفعون شعارات الإصلاح، لا يمكن لشيوخ أن يطوروا نظاما تعليميا في عالم تطورت فيه أنظمة التعليم ومناهجه وسياساته..الخ، لا ديمقراطية ولا مواطنة ولا حريات في إطار من المسؤولية، ولا إبداع دونما إصلاح شامل للتعليم ونظامه وهيكله..الخ، إن تطوير التعليم العام، وإصلاح التعليم الديني الأزهرى ومناهجه ومواده وسياساته، هو قاعدة أساس للإصلاح الشامل، أدى تاريخ المؤسسة الدينية الرسمية، وعلاقاتها بالدولة والصفوة الحاكمة، لإضفاء قوة على الاتجاه التقليدي والنقلى إزاء الخطاب الإصلاحى والتحررى النازع إلى تطوير بنية النص الفقهي والوعظي واجتهاداته، ووصل ما انقطع فى مساراته، وإدارة الخطاب الدينى حول قيم العصرية، والحريات والمسؤولية والإرادة الإنسانية، وليس على منطق الجبر ونفى الإرادة الإنسانية، ومن ثم النزعة المسنولة لدى المسلمين، وراء الإصلاح الدينى تاريخه ورواده فى مصر من المشايخ حسن المرصفي، ورفاعة الطهطاوي، وطنطاوى جوهرى، والشيخ خليفة المنياوى، إلى الإمام محمد عبده، والشيخ مصطفى المراغى الإمام الأكبر، والشيخ محمود بخيت، وعبد المتعال الصعيدى، وخالد محمد خالد، والإمام الأكبر أستاذنا الشيخ محمود شلتوت، والشيخ فاضل الزفزاف، ومحمد إبراهيم الفيومي، ود. عبد المعطى بيومى وآخرين، وفى المسيحية المصرية كيرلس الرابع أبو الإصلاح، والأنبا صموئيل، والأنبا اثناسيوس، والراهب الجليل الفذ الأب متى المسكين، والأنبا موسى، والقس صموئيل حبيب، ود. فايز فارس، ود. مكرم نجيب..الخ، طريق الإصلاح الدينى طويل وشائك ويقف عقبة ضده توظيفات السلطة للدين وتوظيفات مضادة من جماعات إسلامية سياسية تستخدم الدين سترا لأهداف سياسية واجتماعية وشخصية بشرية، وتريد عبره فرض آرائها وتأويلاتها البشرية والذهرية على الناس.

إن الإصلاح التعليمي والثقافي - كسر هيمنة عناصر على السلطة الثقافية الرسمية باسم التنوير زورا وبهتانا وإثما، وردعها بقوة القانون والسياسة ومعها زبائنها - يرمى إلى دعم وتطوير وإصلاح المؤسسة الثقافية والدينية الرسمية وإعادة التوازن والتكامل الداخلي، ووضع الحدود بين ما هو قانوني وعلمي، وبين ما هو نزعة لبناء مراكز للقوة ترمى إلى تحقيق مكانة ونفوذ وشهرة عبر العنف الرمزي والنزعة التكفيرية لمخالفاتها في الآراء.. الخ.

إن نزعة الإصلاح ودعائمه لا يرمى بعضهم إلى مقاعد في الوزارة ولا البيروقراطية، وهذا ليس عيبا إذا تم عبر آليات مشروعة وديمقراطية.. الخ، وإنما إلى تطوير الحياة السياسية وانتشالها من ركود عقيم ساد باسم الاستقرار ودعوى إصلاح الاقتصاد وسياساته، لقد أدى الركود السياسي والجمود الجبلي إلى تدعيم الفراغ السياسي واللامشاركة بل وكراهية السياسة، واللامبالاة بالعمل التطوعي، إن الإصلاح - إذا ما تم - سيؤدي إلى بث وتنشيط الحيوية السياسية والاجتماعية، بما يساعد قوى الإصلاح في السلطة والمعارضة معا على استكمال سياساته ومساراته، والحيوية التي سينتجها الإصلاح ستؤدي إلى مبادرات طوعية مهمة، وإعادة الهبة إلى صورة رجل الدولة، والسياسي على حساب المعادلة المقفولة الآن، فكل رجل دولة ووزير يرمى إلى أن يكون رجل أعمال، الأهم إعادة ضبط وتحديد مهمة ودور رجل الأعمال وصورته وتكوينه ولغته وأنشطته، في إطار القانون وبنصاع له طوعا وجبرا، حتى لا يساور بعضهم أخيلة أنهم قوة فوق القانون، تستبيح المال العام المصرفي وتستطيع الهرب خارج البلاد، بل ويمكن لها ولأبنائها خرق القانون في الحياة اليومية، كل اختراقات القانون تحتاج إلى إصلاح يطال جميع هياكلنا وسياستنا ومؤسساتنا وضماننا وأخلاقنا، بل ولغتنا حتى نستطيع أن نواجه تغيرات عاتية تبدو حاملة لرعبها المخيف في الأفق المصري والإقليمي القريب.

الفصل الرابع عشر

الإصلاح الديمقراطي والنظام الانتخابي

أى السنظم الانتخابية أكثر صلاحية لحالة المرشح والناخب المصرى، من حيث ثقافته وقيمه السياسية وأنماط سلوكه الانتخابى؟ هل هى القائمة النسبية المقيدة أم الطليقة من شروط نسب التصويت؟ أم نظام الانتخاب الفردى؟ أم نظام مختلط ينطوى على مزج مؤتلف أو متنافر بينهما؟

حوار يبدأ حيناً، ثم يتطور إلى سجال أيديولوجى بين مختلف الجماعات السياسية والأيدولوجية وأشبايحها، ولا جديد فى السؤال، ولا الإجابات. ثمة إنتاج لخطاب انتخابى، بعضه نظرى وغالبا سياسى وحزبى، يحاول الأول التعامل مع الانتخابات كآلية إجرائية هامة من منظور قانونى، شكلانى النزعة، يرمى إلى المقارنات بين الأنظمة الانتخابية فى القانون العام المقارن - والدستورى على وجه التحديد -، كشأن البلدان التى لا تزال ترزح تحت وطأة التخلف السياسى، وتعانى من آثاره على غالب منتجى الفكر السياسى، ويسعى إلى الترويج بين الأنظمة ومزاياها وعيوبها، فى ظل غياب لتراكم نوعى فى الخبرات والتقاليد والمؤسسات السياسية من ثم غالبا ما تلجأ الصفوة الحاكمة إلى تجارب، ونظم الدول الأكثر تطورا تقتبس من هنا بعض الأفكار والقواعد الدستورية والقانونية وتستعير بعض الأصول من تجربة أخرى، ويخلط المشرع بين هذا، وذلك، ويكون الناتج الأخير نظاماً يتسم بالتشوش والتناقضات والتشوه البنائى.

كما يحدث منذ عقود عديدة فى مصر إن هذا النمط الشائع من الاستعارات السياسية والاستمداد القانونى من النظم القانونية الغربية، يبدو كاستراتيجية بانئت تقليدية، وأخفقت فى بعض مجالاتها فى عقود خمسة خلت، فى بلد امتلك تراثاً قانونياً حديثاً رفيع المستوى نكص عنه، على الرغم من أنه، أبدع فقهاً مصرياً حديثاً فى كافة فروع العلم والمعرفة القانونية نظرياً وتطبيقياً على مستوى الممارسة القضائية، والدفاعية من قبل جماعة المحامين، ثمة ضعف وسم عمليات الاستعارة المبتسرة لدينا من تجارب سياسية وقانونية غربية اتسمت بالنضج والتبلور التاريخى،

والسياسى، والاجتماعى، والثقافى فى الحالات الأورو - أمريكية المستمدة منها. الفجوة فى الخبرات والتقاليد والقيم السياسية بين النظم الانتخابية فى الدول الأكثر تطوراً، وبين نظامنا الانتخابى، هى السمة الأساسية لعدم فعالية مثل هذه النظم التى تم تجربتها سياسياً وقانونياً كى تعيد الصفوة السياسية إنتاج سلطاتها ومصالحها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من خلال قوانين عديدة افتقرت للملاءمة السياسية، وللروح الديمقراطية، والأخطر تعرضها للانتشار والسرعة فى الإصدار، فضلاً عن أنها تتطوى على خفة فى الدراسة، وضعف الصياغة الفنية، الأمر الذى يمر الطعن عليها بعدم الدستورية، وقضى بها القضاء الدستورى المصرى ثلاث مرات، وهو أمر يمثل فى ذاته تشكيكاً فى مستوى الكفاءة القانونية، والحس السياسى المفترض فى بعض أو غالب القائمين على إعداد القوانين عموماً والانتخابية على وجه التخصيص.

إن أسئلة المفاضلة بين النظم الانتخابية التى تسيطر فى أحيان عديدة على الحوار، والسجال السياسى - فى غالب الأحيان - قبل كل انتخابات برلمانية، تكشف عن أهمية موضوعها - عن عطب يحتاج إلى مراجعة. نحن إذاء أسئلة تميل إلى إعادة إنتاج للخطاب الفنى أو التكنوقراطى، الذى يميل إلى الهندسة الشكلىة، للنظم والقواعد والإجراءات الإدارية، أو للعمليات الفنية فى الانتخابات والجدول، وبطاقات الاقتراع، والعملية الاقتراعية، والرسوم والأشكال والرموز الانتخابية إلى بقية التسلسل حتى إعلان النتائج. أو تصورات السلطات الأمنية، وسياساتها حول البيئة الأمنية التى تتم فيها سواء قبل أو أثناء العملية الانتخابية وما بعدها.

هل يمكن أن تقود الأسئلة الفنية والقانونية والأمنية الشكلىة الحوار والسجال حول النظام الانتخابى الأمثل إلى نتائج إيجابية؟
أم نحن فى حاجة إلى أسئلة أكثر عمقا وشمولاً يندرج السؤال ضمن إطارها؟ نظام انتخابى أفضل لمصر، أم نظام دستورى، وسياسى ديموقراطى جديد هو مدخلنا لاختيار النظام الانتخابى؟

إن صياغة نظام انتخابى فعال، وآليات ذات كفاءة ومحايده فى القانون والواقع يمكن أن تعكس الواقع السياسى المصرى باتجاهاته فى توازن داخل البرلمان، والمحليات، ليست أمراً هيناً يحتاج فقط للنظر فى

التشريعات والنظم الانتخابية المقارنة، ومعرفة رأى الصفوة الحاكمة، ويتم صياغة القانون على هواها السياسى!

إنما نحن نحتاج إلى أن نطرح على أنفسنا أسئلة ومشكلات تراث النظام السياسى الشعبوى، والتسلطى الموروث منذ خمسة عقود ولم يعد صالحاً قط. إن الانتخابات، ينادى بها عادة تجديد الشرعية السياسية، والتجديد المتجدد للصفوة من خلال فرز موجات من أجيال جديدة من العاملين فى الحقل السياسى، والمساهمة فى تطوير العمل الحزبى، وتنظيم عمليات تداول السلطة بين القوى السياسية والحزبية المختلفة، وهى أبرز آليات الرقابة الشعبية من جماعات الناخبين على الأداء السياسى والحزبى والتنفيذى والتشريعى عموماً، تظهر من خلال العمليات الانتخابية فى اختيار ممثلى جماعة سياسية عن أخرى أو مجموعات تنتمى إلى الطيف السياسى والحزبى والمستقل. النظم الانتخابية المصرية المتعاقبة خلال العقود الماضية لم تستطع أن تؤدى الوظائف المنوطة بها فى النظم السياسية الديمقراطية، بل إنها شكلت كابحاً يحول دون توسيع المشاركة السياسية، ودفعت المصريين بعيداً عن الحقل السياسى كناخبين لا يمتلكون مصير أصواتهم بحيث ثبت لدى غالبيتهم - ولا سيما قواهم الحية التى أصابها الوهن والأسى من الجمود السياسى والحزبى والفساد والأناملية - إن هناك من يختارون نيابة عنهم! لا تستطيع إذن اختيار نظام انتخابى أياً كان دون حث هذه القوى على المشاركة، ومحاولة تغيير بعض اتجاهاتهم السلبية إزاء الانتخابات، من هنا لا يمكن تطوير النظام الانتخابى إلا من خلال تطوير ديموقراطى واسع النطاق، يأخذ بالقيم والقواعد والآليات الليبرالية، لا التسلطية التى نشأت عليها الأحزاب، وصيغت فى ضوءها القوانين الانتخابية المتعددة! هل يمكن وضع نظام انتخابى دون تغيير النظام الدستورى الذى كشف تطوره عن تناقضات، وفجوات مع التطور الذى حدث فى مصر منذ وضع دستور ٧١ وتعديلاته؟ هل يمكن أن تؤدى الانتخابات الوظائف المنوطة بها كآلية للمشاركة السياسية لأوسع الفئات الاجتماعية، وهناك اختلال هيكلى فى التوازن بين السلطات الدستورية؟ هل يمكن تطوير التجربة الديمقراطية المتعثرة، وهناك قيود على السلطة التشريعية فى أمور رقابية، وعلى صلاحياتها فى الرقابة على الحكومة وطرح الثقة بها، وفى الميزانية إلى آخر هذه القيود؟

هل يمكن للمشرع أن ينتج قانوناً متوازناً وفعالاً، وفقهاء السلطة السياسية يفتقرون لدراسات ميدانية وأكاديمية عن أنماط السلوك الانتخابي المصرية أكثر عمقاً من مجرد المؤشرات الإحصائية عن أنماط التصويت فى الانتخابات البرلمانية؟ هل يمكن تغيير القانون، والإشراف القضائى يحتاج لمراجعة لتمكينه من الأداء الفعال، ودونما استقلال كامل للسلطة القضائية كما طالب القضاء مراراً فى جمعاتهم العمومية؟ هل يمكن للإشراف القضائى أن يكون فاعلاً ومؤثراً على حيدة ونزاهة الانتخابات ولا تزال الجداول الانتخابية فى حاجة لمراجعات جذرية؟

هل يمكن تصميم قانون انتخابى، دون فهم لتدنى معدلات الامتثال عن التصويت فى القاهرة والإسكندرية؟ هل هناك دراسات عن ظاهرة لا مبالاة المصريين بالسياسة "السياسيين" وكراهيتهم لها ولهم خلال عقود خمسة خلت لما تجلبه من ضرر جسيم للعاملين بها؟ إن محاولة الفصل - ولو نظرياً - بين النظامين السياسى والانتخابى تبدو عقيمة، ومن ثم يبدو الخطاب الفنى أدخل إلى المناظرات القانونية والوظيفية الشكلية، على أهمية هذا التناول، إذا ما تم فى إطار أشمل، ينطوى على الأبعاد السياسية؟

لا يمكن إجراء انتخابات حرة تعكس الخريطة السياسية والاجتماعية المصرية بأبعادها داخل مؤسسات التمثيل السياسى، دون معالجة ديمقراطية. لا حرية للأسواق ورأس المال ورجال الأعمال، بلا حريات عامة وعلى رأسها حرية تشكيل الأحزاب السياسية، وحرية الصحافة والإعلام المرئى والمسموع، والرأى والعقيدة، وذلك فى إطار حرية الأسواق السياسية والإعلامية والشفافية، وفى إطار من الشفافية وإعادة الهيكلة والسطوة واحترام دولة القانون الحديث وسيادته على الجميع أياً كانت مكانتهم، والتصدى للفساد والرشوة والمحسوبية وشراء الذمم والأصوات من قبل رجال الأعمال وردع منتجى العنف والبطالة، وذلك قبل الاختيار بين نظام التمثيل النسبى وأنواع القوائم المشروطة وحدودها، أو الطليقة من أى شرط أو الانتخاب الفردى أو المختلط.

هناك اختلالات لا بد من معالجتها فى إطار مشروع للإصلاح السياسى الشامل، يمكن رصدتها فيما يلى:

١- الخوف من الديمقراطية والشفافية والمكاشفة من بعض الأجنحة داخل الصفوة الحاكمة، لأسباب تتعلق بعدم النزاهة، وضعف الكفاءة، والفساد الذى يحتمى بحالة سائدة من الستر السياسى والخوف من الانكشاف إذا سادت الحريات الديمقراطية. والخطورة أن بعض كوادى جهاز الدولة تبدو حذرة ومرعوبة وكارهة للديمقراطية لأنه سيضع أداءها الوظيفى موضعاً للمساءلة والتقييم الشفاف، وكى يحدث تغيير فى اتجاهاته المحافظة والسلطوية نحتاج إلى تجديد فى كوادرها وتدريب مستمر، وشفافية، ومحاسبة ... إلخ.

٢- كسر التواطؤ بين الصفوة المعارضة وبعض أجنحة الحكم لأن التطوير الديمقراطى سيؤثر على مكانتها ومصالحها الاقتصادية والسياسية، وسيدفع بأحزاب وأجيال جديدة للظهور، وإلى مراجعات داخل الأحزاب المعارضة.

٣- انصراف الأجيال الجديدة من المصريين عن المجال السياسى المحاصر بالقيود إلى المجال العام الإنترنتى وشبكاته المتعددة، وتحولوا إلى جزء من الكتل الاجتماعية الصامتة سياسياً وانتخابياً، والأخطر هو ضعف قدرة الصفوة المصرية على التأثير فى القوى الشابة وتجنيدها فى الأحزاب، أو دفعها للمشاركة السياسية، أو فرز عناصر منها وجذبها إليها.

٤- ظاهرة النكوص عن الحداثة السياسية، والعودة إلى رحم العصبية والعشائر والعائلات الممتدة كأطر للقوة التقليدية فى الصعيد والأرياف، وبعض المدن المرفقة كالقاهرة والإسكندرية والسويس وبورسعيد ... إلخ، وتأثيرها على الثقافة السياسية، وهبة الدولة والقانون الحديث، وعلى السلوك الانتخابى لجماعات الناخبين والمرشحين وأعوانهم.

٥- سلطة رأس المال، وتأثيرها على الأحزاب وعلى الإعلام - التأثير على نزاهة الضمان والأقلام والصور، وأعراض الانحراف جلية وخطيرة - وعلى الاختيارات بين المرشحين، وسوف تؤثر فى حالة القوائم، حيث تسيطر عليها اختيارات ورغبات القادة الحزبيين.

٦- العلاقة بين الإدارة الأمنية والإدارة الانتخابية، وموقف الأجهزة البيروقراطية من حيث الحيدة والنزاهة أثناء العملية الانتخابية،

وهل حيادها سلبى، أم إيجابى لتطبيق القانون على جميع المرشحين حكومة ومعارضة ومستقلين أياً كانت اتجاهاتهم السياسية.

من ناحية ثانية، هناك معضلات يجب أن تكون تحت نظر المشرع "الحكومى" أثناء وضع القانون كشفت عنها العقود الماضية وعمليات التغيير السياسى والاجتماعى خلالها حيث نشير إلى بعضها فيما يلى:

١- ضعف التمثيل السياسى للمرأة المصرية.

٢- عزوف الأقباط عن المشاركة السياسية وضعف تمثيلهم السياسى فى الأحزاب والبرلمان.

إن المعضلتين السابقتين يكتسبان أهمية قصوى الآن، خاصة فى ظل ارتباطهما بما يمكن أن نسميه سياسة المشروطية الجديدة حول قضايا تمكين المرأة - اتفاقية " السيداو " - وبين سياسة الدول الغربية والولايات المتحدة فى مجال المعونات الخارجية، ومعها قضايا الأقليات وحرية العقيدة، بل وهيبة وصورة الدولة سياسياً وإعلامياً فى السوق الكونى، ولم يعد يكفى فى هذا الشأن الرفض والمناطحة بدعوى سياسية قديمة لا تجد صدى على مستوى النظام العولمى الحكومى والأحكومى، بل تصادف نقداً قاسياً ومؤثراً فى الشبكات العولمية على اختلافها.

هناك استراتيجيتان للتعامل مع المعضلتين السابقتين هما:

استراتيجية الحصص والتمثيل النوعى - الجندرى - والطائفى، واستراتيجية أخرى تتمثل فى توسيع عمدى للأطر الديمقراطية وترشيح عمدى للمرأة وللأقباط مع دعم مؤثر لإنتاجهما داخل البرلمان والمحليات.

إن أياً من الخيارين يحتاج لاستراتيجيات للتمكين السياسى تعتمد على ما يلى:

١- دعم إعلامى، وحزبى، وتربوى للقيم المدنية الحديثة من خلال الفعل السياسى والإعلامى والثقافى.

٢- تحرير طاقة اجتماعية وسياسية راکدة من خلال فتح المجال لإطلاق المبادرات وتنشيطها لتساعد على إنتاج الفرد كفاعل سياسى واجتماعى، وإنماء الثقافة الفردانية، كأساس للديمقراطية، وكاستراتيجية لتحجيم الأنساق التقليدية للقرابية والعائلية والعشائرية، ولثقافة ومناهج فى

التفسير الدينى الإسلامى والمسيحى البشرى تتسم بالغلو والتشدد سادت ولا تزال خلال عقود غابت فيها الديمقراطية ووزعات الأخلاق المدنية والدينية المتسامحة، والأخطر للقوة الردعية والمنعية والعقابية للقانون الحديث وسيادته.

٣- التكيف مع ثورة المجال العام الإنترنتى الجديد العلمى والإقليمى والمصرى، وإعادة توجيه الأجيال الجديدة إلى المجال العام المصرى الحقيقى لا للتصورى.

٤- توسيع برامج للتدريس والتدريب على المواطنة، والمشاركة السياسية والمجتمعية فى مناهج التربية والتعليم والتدريب عليها من رياض الأطفال إلى الجامعة.

٥- الاتفاق الودى بين الأحزاب السياسية على ترشيح نسب متميزة من الأقباط والمرأة فى الانتخابات، إذا ما تم الأخذ بنظام القوائم النسبية المشروطة بنسبة محدودة من قبيل ١%، أو حتى بالنظام الفردى. إن الأحزاب السياسية، ومعها جهاز الدولة والصفوة السياسية الحاكمة، وراء تآكل مصداقية الانتخابات كآلية للمشاركة السياسية، لأسباب عديدة منها: إن جمود الحزب الوطنى، وأحزاب المعارضة على صعيد القيادات، والافتقار إلى تقاليد ديمقراطية داخلية بالأساس، واستمرارية غالبية الهرم القيادى لها، واستبعاد كل العناصر الإصلاحية، والمجددة والراغبة فى تغيير وتطوير الأحزاب والنظام السياسى كمدخل لاستكمال مصر مشروعاتها الحديث -ولا نقول ما بعده من أسف وأسى!- الأمر الذى أنتج المشهد الحزبى الراهن، حيث الوهن الشديد وفقدان الفعالية السياسية، وغياب الحد الأدنى من أخلاقيات اللعبة السياسية والحزبية. ناهيك عن جمود فكرى، وإعادة إنتاج لأيديولوجيات سياسية ديناصورية، كأننا نقوم باستساخ للموت السياسى للأحزاب، وللمياسة معاً، خطورة الموات الحزبى الراهن، هو محاصرة الأحزاب داخل مقارها، والتجارب الحزبية هى نتاج حركة مع الشارع وقوى اجتماعية محددة، لأنها تعبير عن صراع مصالح اجتماعية وسياسية، وليس مجرد برامج سياسية كاريكاتورية عفى الزمن على غالبها، وبعضها يحتاج إلى تطوير. إن حصار الأحزاب داخل مقارها وجرائدها صار إدماناً لدى فئة من ممارسى السياسة من على المقاعد الوثيرة - أو أشباهها - فأصبح

لدينا أحزاب بلا حزبية. إن تحرير نشأة الأحزاب من قيودها القانونية والسياسية والأمنية والبيروقراطية، يعنى ضرورة تحديث مفاهيم وأساليب عمل ونوعية قادة الأجهزة المختصة، ومن ثم تدريب وإعادة هيكلة وتأهيل أجهزة كاملة، وتحتاجة البلاد فى ظل تطور مذهب يتم حولنا، من الخطأ الفادح سياسيا الربط بين دعاوى التغيير للأفضل، وإصلاح الهياكل السياسية والتعليم وتنظيف المجتمع المدنى - تحت التشكيل - من الفساد، وضرب أوكار الفساد البيروقراطية والسياسية الأخرى، وكأنه استجابة للضغوط التى تمارسها الولايات المتحدة، أو لبرامج كولن باول، ورامسفيلد، وكوندليزا رايس، وهى محاولات تشويش على مطالبات مصرية إصلاحية ووطنية - من عناصر مستقلة لا شبهة حول ولائها لمصر وتاريخها ولشعبها ولا مأرب لها - لها تاريخها الطويل، ولا تحتاج إلى الربط بينها، وبين الجوقة الأيديولوجية الأمريكية وأتباعها فى المنطقة. إن ورش عمل لتطوير مصر أمر مطلوب على المستويين الديمقراطى والتعليمى، والإدارى، ولتمكين المرأة، وهناك جهد يمارس حاليا فى هذا المجال ستؤدى هذه المناهج إلى تطوير كبير لنوعية المشاركة المجتمعية وتحفيز الرقابة الشعبية، وتفعيل قوة رأى عام ستتبلور اتجاهاتها خلال سنوات، أى كانت سلبيات ذلك فى المراحل الأولى، لكننا نحتاج إلى الصبر السياسى الرصين والخلق مع رعونة وغوغائية عقود من التخلف السياسى أثرت فى طرائق التفكير والقيم وأنماط السلوك العشوائى السائدة فى حياتنا من أسف!

إن مقرطة الحياة السياسية، هى جزء من استراتيجية لإعادة تطوير مؤسسات المشاركة، والسلطات العامة فى مصر، ولأنماط الأداء المرنولة السائدة، ولأنماط من القيادات تفتقر غاليبتها لمعرفة وتكوين، وتدريب متطور، ومهارات تصلح للتعامل مع تعقيدات الأوضاع الراهنة ولشعب يسعى بالديمقراطية ودولة القانون الحديث إلى تحجيم الثقافة والأبنية ما قبل الحديثة، وإلى استرداد دور ثقافى وسياسى إقليمى تراجع بشدة خلال عقود، وللمناورة واكتشاف بعض الثغرات الكونية والإقليمية لتطوير مؤسساتنا، وموردنا البشرى الضعيف والهش من خلال نخبة شابة وأجيال جديدة ربما تستطيع اللهاث وراء تحولات الدنيا الجديدة. بيدنا لا بيد كولن باول ورامسفيلد وجناح الصقور الجمهورى العولمى.

الفصل الخامس عشر

ثقافة الانتخابات المصرية:

أسواق العصبية والبلطجة

وبيع وشراء الأصوات

الحوار حول أفضل النظم الانتخابية صلاحية للأوضاع المصرية السياسية، أصبح محدود التأثير لاعتبارات عديدة، نذكر بعضها فيما يلي:

١- أنها أقرب إلى المقارنات النظرية، وترجيح بين مزايا كل نظام علي آخر، والدعوة إلى تبني المزايا دون السلبيات.

٢- غلبة الطابع الفني، والفقهي في المناظرات، والتركيز علي النصوص، وصياغتها ومدي دقة الإنتاج القانوني لها.

٣- الطابع الجزئي في غالب المناظرات، الذي يركز علي الآليات الإجرائية التي ينطوي عليها القانون.

٤- الطابع العرضي للجدل والمناظرة، وأقصد بذلك، أنه يتم قبل كل دورة انتخابية، ويبدو أنه جزء من سياسات امتصاص الغضب السياسي، لدي المعارضة والعناصر المستقلة - علي ضعف الجميع سياسيا وجماهيريا - قبل كل انتخابات، أو بعدها، ونقصد بهذا النمط من السياسات لجوء الحكومة - أياً كانت - إلي الإشارة أو التلميح بأن ثمة نقاشا يمكن أن يجري حول قانون جديد للانتخابات، ومن ثم تبدأ الصحف القومية والحزبية والمستقلة، بطرح بعض الأخبار غير الدقيقة لكنها عمدية، لاستثارة الاهتمامات حول القانون، وكسر الاستقطابات في بعض الأزمات، كالركود وتقلبات سعر صرف العملة المحلية، وضعفها وهشاشتها، والفساد، والعنف الاجتماعي، والبطالة، وتدهور مستوي التعليم، وتدنّي كفاءة الإدارة الحكومية، وسيطرة شخصيات مادون الحد الأدنى من الكفاءة في الإعلام والبيروقراطية، والحزب الحاكم... الخ.

إن سياسات الامتصاص، وكسر الاستقطابات، تبدأ بطرح موضوعات صدمات إعلامية، حول انحراف سياسي، أو خلقي لشخص ما معروف، أو بعض المنحرفين من أعضاء البرلمان، أو ممن يطلق عليهم خطأ في مصر اصطلاح رجال الأعمال - الاصطلاح مستعار من التقاليد الاقتصادية الغربية، ووراء تاريخه وقيمه وأدواره وثقافته هناك.. الخ - وأغلبهم سماسرة، ووكلاء، وكومبرادور، وأقلهم عناصر اقتصادية، وصناعية جادة ومتقنة وتحتاج إلي دعم سياسي، وإعلامي وجماهيري،

مبرأ عن الهوي، والخلط بين المصالح، والصورة الإعلامية كما يبدو فاضحا وكارثيا وإجراميا في الحالة الإعلامية المصرية الراهنة. من سياسات الامتصاص وكسر الاستقطابات الاجتماعية والسياسية والخارجية، الحديث عن إصلاح للنظام الانتخابي، معزولا عن ضرورة ربطه بالإطار الفلسفي لإصلاح شامل، والأخطر بالتركيز علي الجوانب القانونية والشكلية والمقارنة علي أهميتها، ثمة انفصال لهذا النمط من المناظرات عن الثقافة الانتخابية المصرية، وأنماط التصويت، والدعاية، ونمط العنف والبلطجة الذي يسم كل المعارك الانتخابية علي اختلافها، وغياب البحوث الإمبريقية - الحقلية - والمدققة والمنضبطة أكاديميا حول القيم الانتخابية السائدة، وشيوع ظواهر اللامبالاة والخوف وكراهية السياسة والسياسيين، بل والتعامل مع العمليات الانتخابية، وكأنها لا قيمة لها في التغيير السياسي، وكأن النتائج معروفة سلفا، إلا فيما ندر!.. من هنا نحتاج إلي التعرف علي بعض مكونات ثقافة الانتخابات في مصر، أي مجموعة القيم، والإدراكات، والتقاليد، والسلوكيات السائدة لدي بعض الفئات الاجتماعية، والمناطقية حول الانتخابات كمفهوم، ووظائف، وآليات، وما يصاحبها من سلوكيات سياسية، ومالية، وقبلية وعشائرية وعائلية، وأشكال العنف المادي والمعنوي التي ترافق الأفعال الانتخابية، بل تشمل أيضا ما انطبع في الوعي الجماعي، أو بنيته اللاوعية خلال عقود طويلة ممتدة، حول ممارسات الحكومة، والأمن، والخارجين علي القانون، والأخطر السلوكيات الحزبية الحكومية والمعارضة والمستقلين، فضلا عن المرشحين وأعاونهم.

الثقافة الانتخابية - مكوناتها، واختلالها كنسق فرعي داخل الثقافة السياسية المصرية، أمر لايزال مسكوتا عنه، ولم تخضع لبحوث ميدانية ونظرية تكشف عن ماهيتها ومكوناتها واشتغالها في الواقع الاجتماعي والسياسي، وفي الفضاء الجيوبولتيكي الداخلي في مصر - إذا جاز التعبير وساغ - أي الجوانب المناطقية ومسمياتها، من حيث شيوع بعض عناصر الثقافة الانتخابية التي قد تختلف من منطقة لأخرى، بل وبعض الدوائر عن الأخرى، سواء في بعض محافظات الوجه القبلي، أو البحري، أو العاصمة، والإسكندرية، ومحافظات الثغور، أو الصحراوية

علي الرغم من شيوع بعض السمات والخصائص العامة تتوزع فيما بين المناطق والدوائر المختلفة أياً كانت.

بداءة لا بد أن يكون واضحاً أن الفجوات بين القانون عموماً وحركة الواقع في ازدياد، الأمر الذي ينعكس علي مدي فعاليته وتطبيقه، ومن ثم تأكل القرارات الرردعية والمنعية لقاعدة القانون، الذي يقتدر إلى التوازن بين المصالح في أثناء صياغته ومناقشته وإصداره ونشره.. الخ.

من هنا لا بد من وضع المناظرة حول قانون الانتخابات الأمثل لمصر، في حدودها، لأن أكثر القوانين مثالية قد لا تجد التطبيق الفعال له، في ظل العجز عن تطبيقه، أو الالتواء به من جهات الإدارة والأمن والحزب الحاكم، أو من العصبيات القبلية والعشائرية والعائلية، أو من ذوي القوة والمكانة السياسية والاجتماعية، أو بالنظر إلى الخلل في نسق الثقافة الانتخابية السائدة.

سوف نحاول أن نتناول بعض مكونات الثقافة الانتخابية فيما يلي:

أولاً: لا شيء هناك يهم إلا بعضهم!

من أبرز معالم نسق ثقافة الانتخابات، شيوع بعض القيم والمدرجات السلبية، تتمثل في أن نتائجها معروفة سلفاً في الغالب، ويعود هذا الإدراك الجمعي إلى ارتباطه بعدد من العوامل المؤثرة، منها:

(أ) إن الانتخابات وعضوية المؤسسات التمثيلية كالبرلمان، والمجالس المحلية، لا يقدر عليها إلا ذوو المكانة والقوة العائلية والعشائرية، أو الأثرياء من أعيان الريف، أو ممن يطلق عليهم إعلامياً رجال الأعمال، أو كبار البيروقراطيين الحكوميين.. الخ..

(ب) إن الانتخابات تديرها مجموعات محترفة، تستخدم جميع أساليب الغواية والعنف والتشهير من أجل النجاح.

(ج) إن للترشيح، يتطلب علاقة ما - ودعماً ما أياً كان - من جهاز الدولة السياسي، والأمني.

(د) إن الإنفاق المالي المكثف، الذي يشكل الاقتصاد الانتخابي، يرمي صاحبه إلي التمتع بالحصانة البرلمانية، وذلك طلباً لحماية أنشطته الاقتصادية والمالية ولشخصه، فضلاً عن الحصول علي قروض أو منافع أو تراخيص، أو تخصيصات لأراضي الدولة.. إلي آخر هذا النمط من عمليات التكبسب من عضوية البرلمان، والمجالس المحلية، التي بات

الفساد المنتشر داخلها أمرا لا ليس حوله، ولا جحد لوجوده، من ملفات القضايا الجنائية، أو من تعاملات الجمهور.

(هـ) إن الانتخابات، هي طقس مولدى - من مولد - حيث بيع وشراء الأصوات، وجلب المنافع، لبعض الجمعيات الأهلية، ولقياداتها، وللأحياء الفقيرة. من ناحية أخرى ازدادت ظاهرة وسمت السلوكيات الانتخابية المصرية تاريخيا منذ القرن الماضي، وهي شراء الأصوات، سواء فردية أو جماعية، مع مقاولي الانتخابات، وبيع الأصوات، وشراؤها تزايدت كظاهرة وتحولت إلي قيمة سوقية انطلقا من تزايد معدلات الفقر وعسر الحياة عند حدودها الدنيا خلال العقدین الأخيرین، وسوف نتفاجم هذه الظاهرة الخطيرة علي الديمقراطية والسعي نحوها، مع تزايد معدلات الفقر وتناميه الوحشي، وتخريبه للروح المصرية المنهكة.

إن ظاهرة مقاولي الانتخابات، وسوق بيع وشراء الأصوات ارتبطت بظواهر العنف والبلطجة وترويع وتخويف الناخبين، فى دوائر عديدة كما سنشير من بعد!

(و) ارتباط العمل بالسياسة والعمل الحزبي بالأذى والأضرار التي يمكن أن تلحق بالشخص وعائلته وذويه، وربما أصدقائه. إن ظاهرة كراهية السياسة تعود إلى اللاتسييس الذي وسم التسلطية السياسية المصرية في عهدها المختلفة، والمطاردات الأمنية للجماعات السياسية والحزبية الإسلامية، والماركسية والليبرالية منذ نظام يوليو.

إن المقولات الشائعة عن الاعتقالات والتعذيب وعنف جهاز الدولة ضد السياسيين، وأساليب التشهير، والابتزاز الشخصي والعائلي، تفاقت وتضخمت، وشكلت صدا وهجرا للسياسة وللعمل الطوعي عموما، باستثناء تحول بعض الجمعيات الدفاعية الممولة إلي ماوي وأقنعة حركة لجرحي السياسة المصرية من بقايا اليسار والإسلاميين والناصرين من أجيال ستينية أو سبعينية هزم بعضها، ولم تجد منفذا لها في الحياة العامة إلا هذه القناة الطوعية.

(ز) الصور السلبية الإعلامية والجماهيرية والدرامية المتلفزة عن البرلمان وأدائه الكاريكاتوري، أو إنتاج أعضائه لسلوكيات تندرج تحت طائلة القانون والفساد السياسي، ونوعية بعض الأعضاء من ذوي المهن الخارجة علي القانون كتجار المولد المخدرة، هذه الصور لا تتطبق سوى

علي البعض، إلا أن خطورة ما قام به البعض - الحصول علي قروض دونما ضمانات، وسبق الاتجار في المخدرات.. الخ - أدت إلى تضخم الصور النمطية السلبية، بحيث سيطرت علي مدركات الجمهور ومخيلته الجماعية عن البرلمان، دون محاولة جادة لسياسة تصحيح صورة البرلمان وأعضائه ودوره وأهميته، وأنه بحسب الأصل مستقل ولا يتبع سياسة الحكومة ألياً!.. إن الصور السلبية التي شوهت صور البرلمان، وأعضاءه، وأدواره لها ظل من الواقع الموضوعي لأداءات البرلمان، إلا أنه من ناحية أخرى يبدو شيوع ورسوخ الإدراك السلبي الجماعي لها، يؤثر وعلي نحو خطر علي الثقافة الديمقراطية والتعددية، ويعد معوقاً لفعالية أية عمليات جادة لمقاربة الانتخابات والبرلمان وأجهزة الدولة علي اختلافها، وهو أمر يستحق مهما طال الأمد، بل والمرجح تحققه في المستقبل من السنوات في نظر بعضهم.

ثانياً: ترويع وتخويف الناخبين: البلطجة ومثيلاتها:

ظواهر البلطجة الانتخابية، هي جزء من بعض أنماط العنف السياسي والقبلي والعشائري والعائلي في أثناء المعارك الانتخابية، وهو ملازم أحياناً للبنى التقليدية للعصبيات من جهة، ويرتبط أيضاً ببعض أشكال العنف الجنائي المؤثم الأخرى، يستند نمط البلطجة علي الجذور الاجتماعية المولدة للعنف عموماً بأشكاله المادية والمعنوية.

ثمة توظيفات قديمة للعنف والبلطجة منذ بدء الانتخابات المصرية، وحتى اللحظة الراهنة، إلا أنها تنامت سريعاً في العقد الأخير، وارتبطت بسياقات سياسية، واقتصادية، واجتماعية متعددة، ويمكن أن نرصد أسباب الظاهرة في الإطار الانتخابي فيمايلي:

١- غياب تقاليد سياسية وانتخابية راسخة علي المستوى الفردي، أو الجماعي يحولان دون استخدام أساليب التخويف والترهيب المادية والمعنوية والإغرائية لكسب الأصوات، أو إبعادها عن التصويت للخصم سواء علي نحو فردي أو جماعي.

٢- تمثل استمراراً لتقاليد الفتونة بظلالها السلبية والإيجابية في المتخيل الشعبي.

٣- ارتباطها بظاهرة مقاولي الانتخابات وشراء الأصوات طوعاً أو إغراءً أو قسراً، أو بظواهر التزوير العمدي للانتخابات بالتواطؤ مع بعض رجال الإدارة.

٤- ارتباطت البلطجة، وشاعت في ظل اختلالات الأسواق المالية، والاستثمارية، والتجارية، والإعلامية في العقود الأخيرة، وتستخدم للحماية من الغير أياً كانوا من ذوي الحقوق الدائنين، أو منافسين، أو خصوماً، أو لتحصيل الحقوق أو منعها، نظراً للمشكلات الخاصة بتنفيذ الأحكام القضائية وما يصاحبها من مشكلات وضغوط وعنف.

٥- ارتفاع معدلات البطالة، وأشكال العنف الإجرامي المؤثم، - ما وصل إلي علم السلطات المختصة، أو الذي لايزال طليقاً - الأمر الذي يدفع إلي سوق الجريمة بأعداد متنامية من العاطلين، ولاسيما ذوي التعليم الجامعي، والمتوسط وما فوقه، وهو ما يغذي ظاهرة البلطجة بدماء جديدة.

٦- اقتران الوجهة الاجتماعية والنفوذ بظاهرة البودي - جاردز الذين يحيطون أولياء نعمهم، من رجال الأعمال وبعض الفنانين والراقصات البلدي، من المستوي الأول، وهي ظاهرة انتقلت من الكباريات إلى نوادي رجال الأعمال، وملاهيهم، وقصورهم - التي شيدت كجزء من المال العام المصرفي الذي نهب - ومزارعهم، وشاليهاتهم في المصايف والمشاتي..الخ، وهي دلالة علي أن هذا النمط الإجرامي، يوحد ما بين عامة المصريين وبعض ممن ينتسبون للصفوة، ومن الانتقال من مقتضيات الكباريه، إلى مواقع العمل، والسياسة، والانتخابات والبيزنس عموماً!

الغالب علي البلطجة، إنها ظاهرة مدينة بالأساس، وقد تتداخل مع بعض أنماط السلوك القبلي، والعشائري، والعائلي في الأرياف، في أثناء الانتخابات، من ثم نحن إزاء نمط من العنف السياسي الانتخابي، ومرتبطة بالعنف المؤثم جنائياً.

ثالثاً: ما هي البلطجة الانتخابية؟ وأهدافها ودلالاتها؟

عرّف المشرع الجنائي المصري البلطجة في المادة (٣٧٥) مكرر عقوبات، بأنها كل من قام بنفسه أو بواسطة غيره باستعراض القوة

أمام شخص أو التلويح له بالعنف، أو بتهديده باستخدام القوة أو العنف معه، أو مع زوجته أو أحد من أصوله أو فروعه، أو التهديد بالاقتراء عليه أو علي أي منهم بما يشينه أو بالتعرض لحرمة حياته أو حياة أي منهم الخاصة، وذلك لترويع المجني عليه أو تخويفه كإلحاق الأذى به بدنيا أو معنويا أو هتك عرضه أو سلب ماله أو تحصيل منفعة منه، أو التأثير في إرادته لفرض السطوة عليه أو لإرغامه علي القيام بأمر لا يلزمه به القانون، أو لحمله علي الامتناع عن عمل مشروع، أو لتعطيل تنفيذ القانون أو اللوائح أو مقاومة تنفيذ الأحكام، أو الأوامر أو الإجراءات القضائية أو القانونية واجبة التنفيذ، متي كان من شأن ذلك الفعل أو التهديد إلقاء الرعب في نفس المجني عليه، أو تكدير أمنه أو سكينته أو طمأنينته أو تعريض حياته أو سلامته للخطر، أو إلحاق الضرر بشيء من ممتلكاته أو مصالحه أو المساس بحريته الشخصية أو شرفه أو اعتباره أو بسلامة إرادته.

أشكال السلوك الجنائي المؤثم للبلطجة الواردة بالمادة الأنفة البيان، بعضها جنائي محض، والآخر يتداخل الجنائي والسياسي معا، بحيث يغدو الأخير سمة مميزة للأول، إذا استخدم في الإطار الانتخابي وسياقاته، أو في العمل السياسي والحزبي.

إن أهداف البلطجة الانتخابية والسياسية يمكن تحديد بعضها فيما يلي:

- ١- التأثير والترهيب والتخويف لخصوم المرشح التابعين له، بهدف عدم انتخاب الخصم، أو لتغيير ولائهم أو رأيهم الانتخابي.
- ٢- الترهيب والتخويف والغواية عبر أشكال القوة بأنواعها للتأثير في العناصر المحركة للماكينة الانتخابية للخصم، سواء بشراء ولائهم، وجمع أسرارهم ومناطق قوتهم ونفوذهم وتقلعهم الانتخابي..الخ.
- ٣- التأثير علي الأصوات الفردية أو الكتل التصويتية للتأثير علي إراداتهم سواء بالامتناع عن التصويت - وتنامت هذه الظاهرة ضد بعض المعارضين في الانتخابات الأخيرة - وثمة شكوي من دور لجهاز الدولة في هذا الإطار.
- ٤- حماية المرشح وآلته الانتخابية في حركتهم داخل الدوائر وبين المؤيدين والخصوم، لاسيما في المرور علي أماكن تجمع وسكني

الناخبين وقواعدهم، أو في المؤتمرات والمسيرات الانتخابية، من الخصوص، وفي بعض الأحيان ضد الجهاز الإداري كما يحدث في دوائر العصبية الكبيرة في الأرياف.

(٥) حماية الدعاية الانتخابية للمرشح الذي ينصره البلطجية، وتشويه ونزع دعاية الخصوم، وهي ظاهرة مصرية بلا نزاع.
رابعاً: دلالة البلطجة الانتخابية:

١- ضعف وازعات القانون لدي محترفي البلطجة من المجرمين وأعرانهم، سواء من ذوي السوابق الجنائية، أو الوافدين الجدد إلي دوائرها الإجرامية.

٢- ضعف السياسة وأساليبها وهشاشتها ووهن مهاراتها، إن وجدت لدي بعضهم، إزاء القوة المادية والمالية، والعصبية.

٣- اللامبالاة بإرادات الناخبين كأشخاص وأهمية الناخب وحرية في ذاته، بل وفي مدي الاقتناع بالديمقراطية وقيم الحريات العامة.

٤- اقتران البلطجة الانتخابية في غالب الأحيان بعمليات تزوير الانتخابات، والاعتداء أو للتواطؤ مع عناصر بيروقراطية منحرفة في لجائها للفرعية.

٥- ثمة نساء مهمتهن البلطجة في أثناء الانتخابات من تاجرات المخدرات للعاهرات..الخ.. ويستهدفن المرشحات والناخبات من ذوي الاتجاهات الإسلامية، والمتقنات وتشويه سمعتهن من خلال السب والقذف العلنيين، أو للتجريح والابتزاز الوقح!

إنها بإيجاز تعبير عن احتقار السياسة، والشعب والأشخاص، والانتخابات!

غالباً ما ترتبط البلطجة الانتخابية، بالمواد المخدرة وتعاطيها وإدمانها، وفي أحيان أخرى بالبلطجة الجنائية التي ترمي إلي فرض السيطرة والنفوذ والابتزاز، وفرض الإتاوات، وتنفيذ الأحكام، أو الامتناع عن ذلك، ثم هناك أنماط للبلطجة عديدة يمكن إيراد بعضها فيما يلي:

أ- البلطجي الفردي، الذي يعتمد علي قدراته الجسدية أو تاريخه الإجرامي، في إشاعة الرهبة والتخويف والابتزاز في حي أو شارع..الخ، ويستخدم أنواعاً من الأسلحة كالسكاكين والمطاوي والسنج والجنازير والسيوف والقبضات الحديدية، والمسدسات، والرشاشات، ومواد كيميائية

حارقة لتشيويه الخصوم، وهو أمر شائع في الانتخابات ومرتبط بالسوق السوداء للسلاح.

ب- عصابة البلطجة، التي يرأسها بلطجي أكثر سطوة من الآخرين وقدرة علي تشكيل عصابة من البلطجية، وغالبا ما تكون هذه العناصر العصبوية المجرمة هي التي يتم الاتفاق معها للعمل في أثناء الانتخابات من بعض المرشحين.

ج- البودي جارد: وهو نمط جديد من أشكال حراسة رجال الأعمال والراقصات والفنانين، لكنه يمثل جزءا من حماية رجل الأعمال المرشح ونويه شخصا، أما الأعمال الإجرامية الترهيبية أو التخويقية أو الإغوائية، فتقوم بها عصب بلطجة عادية.

إن الأشكال السابقة من أنماط العنف الانتخابي رسخت لدي عموم الناس، والجماعة الناجبة، نفورا وصداء، بل أدت إلي شيوع وترسيخ نزعة العزوف عن المشاركة الانتخابية، كما تشير إلي ذلك مؤشرات عقدين ويزيد من الانتخابات.

ثمة تزايد لظواهر اللامبالاة بالسياسة والانتخابات والجماعات السياسية الحكومية والمعارضة، انطلاقا من تفاقم المشكلات والأزمات السياسية، وبروز ظواهر عدم الكفاءة بين الوزراء، ورجال المعارضة، لاسيما في ظل تطورات سريعة تحيط بعالمنا، وتبدو الصفوة الحاكمة والمعارضة، وكأنها غير قادرة علي التأثير في دخل البلاد، ولا خارجها. إن أخطر ما في المناظرة حول الانتخابات، وأفضل قانون منظم لها، أنها تدور منعزلة عن طبيعة الثقافة الانتخابية السائدة، وعن جمود الأجيال السياسية، وعن نفوذ رأس المال، ودوره السلبي في التأثير علي أرادات الناخبين، وفي وصول عناصر فاسدة إلي البرلمان بالبلطجة والمال وتروير إرادة الناخبين.

الفصل السادس عشر

التجديد السياسي المصري

مدخلا لإعادة التكيف

مشاهد انهيار رموز الطغيان في العراق، ستظل محفورة في ذاكرة الإقليم وشعوبه بكافة مكوناتها الدينية، والمذهبية والقومية والعرقية، وذلك دلالة علي نتائج السياسات الاستبدادية والسلطوية وعلي تفسخ العلاقات بين الدولة والمجتمع.

إن انهيار الدولة وأجهزتها السريع لصالح الفوضي هو نتاج لتاريخ من توحش الدولة والحكم المطلق، والنخبة السياسية الفاسدة وزبائنها، وهو أيضا الوجه الآخر لحالة المجتمع ضد الدولة وضد النخبة. أن نهب الجماهير وتدميرها لرموز الدولة ووثائقها، وأموالها، والسطو علي ميراث العراق الثقافي التاريخي، تبدو وكأنها محاولة غوغائية وعدمية مستحيلة للقطع مع ذاكرة دولتية وحضارية وميراث رمزي وظفته السلطة الديكتاتورية في تبريرها لاستراتيجيات الهيمنة الرمزية والأيديولوجية القمعية باسم الحضارة، والتاريخ العريق علي المجموعات الفسفسائية التي تشكل العراق الحديث تحت سطوة جهاز الدولة البربرية. أن الأوضاع الناجمة عن احتلال التحالف الأمريكي - البريطاني للعراق، سوف تساهم في صياغة عالم وإقليم مختلف عن سابقة من حيث قواعده ومؤسساته وترتيباته الأمنية وموازنين القوي الإقليمية، وشكل الأنظمة السياسية، وأنماط القيادة السياسية، وأجيالها، وبالجملة نحن إزاء عمليات تحاول تأسيس أسواق سياسية ونخبوية وثقافية جديدة. إن الصفوة المصرية الثقافية والسياسية المستقلة عن علاقات الذبائنية النفطية، والنظم الانقلابية القومية - وأيضاً غير التابعة لمصالح الولايات المتحدة وإسرائيل وبريطانيا وفرنسا.. إلخ - مطالبة في هذه اللحظة الحرجة من تاريخ الأمة المصرية أن تأخذ زمام المبادرة الفكرية فوراً لتحجيم وزن وأدوار سيحاول بعضهم أن يلعبها كزبائن للمصالح الإقليمية والغربية في بلادنا، إن ما يدعو إلي وقفة مصرية حازمة، هو ضرورة تجاوز جنث طاقية من النظريات والشعارات واللغة السياسية الطغينانية التي استخدمت لتسويغ مصالح آخرين في الإقليم، وسادتهم خارجة كأداة قهر الأصوات المصرية الإصلاحية التي يمتد تاريخها العريق إلي بدايات نشأة الدولة

الحديثة، ومنذ بدايات الحركة الوطنية المصرية المعادية للاستعمار تحت إعلام مصر للمصريين.

تخلف عن غبار ودخان نيران حرب الامبريالية الأمريكية - البريطانية العولمية على العراق، الإعلان الرسمي عن انهيار أوهام وأساطير بعضهم عن الدور الإقليمي والنخب القائدة، ودعاهم المنكررة عن ضرورة تأجيل الديمقراطية والحريات العامة وحقوق الإنسان ودولة القانون، باسم قضايا خارجية، أو مغامرات عسكرية ناتجة عن بعض أوهام الزعامة الإقليمية لدى بعض قادة المنطقة. إن واجب المصريين داخل الصفوة الثقافية المستقلة درس إعادة ترتيب الأوضاع الداخلية، في العلاقة بين المواطن والدولة، وبين الصفوة السياسية الحاكمة والشعب، وبينهم وبين جهاز الدولة وقاعدة القانون، ثم دراسة وفحص الملفات السياسية المهمة التي تخلفت عن موارث خمسة عقود خلت من الحكم التسلطي والتعويبي، ثمة ملفات متخمة تخلفت عن نسيج الجمود السياسي والجيلي والفكري للصفوة السياسية الحاكمة والمعارضة وأخطائهما معا. إن التعامل مع التركة الثقيلة من المشكلات والأزمات السياسية والفنية والإدارية المصرية الممتدة منذ ما يزيد على عقود خمسة، تتطلب أولا ضبط مفهوم فلسفي للإصلاح السياسي الشامل كجزء من منظومة للتجديد القومي المصري تتواءم وتتساقق فيما بينها، ولا بديل لمكون داخلها عن الآخر، ثانيا: تحديد الآلية ثالثا : ما هي أبرز مكونات الإصلاح السياسي والقانوني المطلوب.

أولا: فلسفة الإصلاح القومي المصري: من السلطوية السياسية إلى الديمقراطية :

طيلة المرحلة الممتدة من ثورة يوليو ١٩٥٢ إلى مصرع الرئيس السادات، تأسست الشرعية السياسية للنظام علي عدد من المصادر منها الانتماء إلى ثورة يوليو ومبادئها السياسية الاستقلال الوطني، والجيش القوي، ومعاداة الاستعمار، والعدل الاجتماعي، والدين الإسلامي، والدور الإقليمي العربي، والطابع للتعويبي والسلطوي في علاقة جهاز الدولة بالشعب ثم تعرضت هذه المبادئ إلى أزمة شرعية طاحنة بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ ثم أدخل السادات روافد جديدة للشرعية: منها نتائج حرب أكتوبر ١٩٧٣ مع وظائف جديدة للدين الإسلامي في الشرعية وكأداة

للمناورات السياسية الداخلية، والانفتاح علي الغرب والنظم البدوقراطية النفطية. والسعي إلي الرجوع إلي نظم وقواعد السوق الرأسمالي ثم جاء الرئيس مبارك علي تركة سياسية مثقلة بالعنف السياسي، والتوتر الاجتماعي، والعزلة الإقليمية والأزمة الاقتصادية وتطور في وتائر الفساد السياسي والجنائي والاجتماعي، أدي ترتيب الأوضاع المصرية إلي المزج بين الأيدي الناعمة والثقيلة الفظة لجهاز الدولة القمعي مع القوي السياسية المعارضة، وإزاء حريات الرأي والتعبير، مع إتاحة بعض فرص التمثيل لقوي سياسية محجوب عنها الشرعية القانونية كالشوعيين والناصريين، وجماعة الإخوان المسلمين. إن هذا الاتجاه للتسامح السياسي العرفي مع قوي محظورة قانونا ولها حضور واقعي شكل استراتيجية لتخفيض معدلات الضغط الداخلي، والتخفيف من احتقانات أزمات نظام الشرعية السياسية، فضلا عن إضفاء شرعية علي المواجهة مع الجماعات الإسلامية الراديكالية وسياسات العنف المسلح، والتكفير الديني وجدد الشرعية الدينية عن النظام وصفوة الحكم وزبائنها السياسيين. شكل العنف والإرهاب، بتعبير جهاز الدولة الإعلامي وخطابها السياسي تبريرا وتسويغا للطوارئ والقوانين الاستثنائية، وتوقف استراتيجية المقرطة من أعلي باسم مواجهة الإرهاب، وضرورة الاستقرار السياسي - الوجه الآخر للجمود السياسي والجيلي والمؤسسي والإعلامي طيلة أكثر من عقدين - لتحقيق الإصلاح النقدي، الذي سرعان ما وصل إلي أزمة اقتصادية طاحنة منذ بدايات الركود الاقتصادي قبل أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وارتفاع موجات التضخم الركودي، والبطالة، واضطراب سوق الصرف وعمليات نهب المال العام المصرفي كوجه آخر للفساد المنظم، وغياب الشفافية، وأزمات دولة القانون، وضعف وفساد أجهزة الخدمة المدنية، واضطراب العلاقة بين الوظائف الأمنية وقاعدة القانون بل وسياسة التشريع بالأساس، كل ذلك حدث في ظل استمرارية الطوارئ والقوانين الاستثنائية. إن حصاد هذا النمط من السياسات خلال أكثر من خمسة عقود من التسلطية السياسية تمثل بعضه في كراهية الجمهور للسياسة، وغياب المشاركة السياسية الفاعلة خارج التشكيلات البرلمانية المتعاقبة بكل ما يدور فيها بعيدا عن الإرادة العامة للأمة مع الفراغ السياسي في ظل تفاقم أزمة الشرعية

السياسية، وتآكل مصادرها التاريخية التي دارت حول مبادئ وشعارات يوليو بمختلف مكوناتها وتحولاتها، والإسلام والدين عموما والتنمية والعدل الاجتماعي، والإصلاح الاقتصادي.. إلخ أدي ذلك إلي صدع بين جهاز الدولة والمجتمع، وإلي إنتاج فجوات تتسع في الخبرة والفرص السياسية بين الأجيال وفي تكوص عن الحداثة السياسية والقانونية لصالح العودة إلي الأبنية والقيم السياسية التي تعتمد علي بؤر ومواقع القوة التقليدية في الأرياف، بل وفي هوامش وحنايا المدن الكبرى في القاهرة والإسكندرية وبورسعيد والسويس.. إلخ!

ضربت الصفوة والسلطة السياسية الحاكمة، أيديولوجيا الحداثة عموما بقوة تحت حداثة تكنولوجيا قمع الحريات وحقوق الإنسان باسم مواجهة المذاهب الهدامة كالشيوعية وضد القوى الليبرالية النقدية.. إلخ ومواجهة إسرائيل، والإرهاب السياسي باسم الإسلام مع التلاعب بالدين في استراتيجيات الضبط السياسي والأيدولوجي للجماهير والمناورة مع المعارضة السياسية وفي العلاقة مع دول النفط المحافظة، والعودة إلي توافقات مع جماعة الإخوان كما حدث مؤخرا في مظاهرات عديدة ضد العدوان الأمريكي - البريطاني على العراق ؟ المطلوب الآن العودة إلي طريق التطور الديمقراطي، والحكم النيابي، وإعادة هيكلة خريطة نظم الأفكار والبرامج والقوى الفكرية والسياسية، ومبادئ دولة القانون لاسيما في ظل انهيار وانكشاف وسقوط كافة الشعارات والمبررات المختلفة باسم تأجيل الديمقراطية، وأولوية مواجهة الخارج وقمع الحريات، أي ثمة ضرورة موضوعية لشرعية جديدة تتأسس علي عقد سياسي واجتماعي جديد تعبيرا عن الإرادة العامة للأمة المصرية، أي مصالح الأمة المصرية فوق مصالح الصفوة الحاكمة والمعارضة معا، وهي ارادة تقوم علي معصومية وحماية الفرد المصري - نأمل في انتاجه علي نحو جماعي في ظل تطور سياسي واجتماعي سلمي - إزاء أي مساس بجسده وكيانه المعنوي وإرادته وخصوصيته خارج نطاق القانون العادي وسيادته. إن تمايز المصلحة القومية المصرية عن مصالح وقرارات قادة ودول أخرى أمر يبدو بديهيا، لأنه كثيرا ما تم انتهاكه لصالح شعارات إقليمية وداخلية استهدفت قمع التوق العارم للحريات العامة والديمقراطية، إن المصلحة القومية المصرية تتمايز موضوعيا ومفهوميا ودلائيا عن

الصفوة الحاكمة التي يمثل بعضها مصر، ولكنهم لا يتدمجون بها، ولا يؤممها أحد أياً كان، علي نحو ما كان الرئيس السادات يدمج بين شخصه وبين مصر^{١٩}.

ثانياً: سياسة الملفات: المفهوم والآلية:

إن تعقد المشكلات المختلفة، يتطلب المزاجية بين الرؤية السياسية العقلانية وبين الخبرة الفنية وأولوية السياسي علي الأداء البيروقراطي والإداري ومن واقع الخبرة الدولية، تلجأ بعض الزعامات السياسية إلى إسناد ملف بعض المشكلات الكبرى التي تواجه المجتمع والدولة إلي أحد كبار السياسيين البارزين من ذوي السمعة والنزاهة وعق الخبرة والمعرفة والبصيرة والخيال السياسي الخلاق أو إسناد المهمة إلي مفكر مرموق أو أحد كبار الفلاسفة كي يفحص ملف مشكلة أو أزمة سياسية أو فكرية أو تعليمية أو تربوية أو اجتماعية ومثال ذلك التقرير الذي أعده قبل وفاته الفيلسوف الفرنسي البارز جان فرانسوا ليوتار عن الشرط ما بعد الحداثي بناء علي طلب حكومة مقاطعة كيبيك الكندية لفلسفة تطوير نظام التعليم وقد قامت الحكومة التونسية باستلهم هذه الاستراتيجية في ملفات عديدة، منها تطوير أوضاع المرأة، وحقوق الإنسان .. إلخ، أما القيادة السياسية المصرية فقد لجأت إلي أسلوب المؤتمرات وأشهرها المؤتمر الاقتصادي في أوائل عقد الثمانينيات من القرن المنصرم، ثم مؤتمر سياسي حول الوفاق الوطني عقد لبحث بعض القوانين الاستثنائية في عقد التسعينيات، وكان شكلياً محضاً وغير فعال، دار حول ورقة أعدها السياسي المصري المخضرم في أروقة النظام مصطفى خليل. وهناك أيضاً استلهم للتجربة التونسية في إطار لجنة السياسات حول إنشاء مجلس حكومي لحقوق الإنسان! غاية القول أن الملفات السياسية ليست بعيدة عن تقاليد وإدراكات القيادة السياسية والدولة المصرية، ومن ثم تبدو أكثرها قرباً لعملية درس وفحص لمشاكلنا المعقدة في هذه اللحظة التاريخية الحرجة داخليا وإقليمياً ودولياً.

ثالثاً: تجديد الشرعية السياسية:

وصلت شرعية يوليو منذ عقود إلي مأزق، من حيث مصادرها وأولوياتها، ونتائجها، بل وأضحت بعيدة عن التحولات في القيم الاجتماعية والسياسية والتطلعات الشعبية إلي شرعية جديدة تتأسس علي

قيم إنسانية، وعقلانية تعتمد علي مرجعية حقوق الإنسان بأجيالها العديدة، وعلي أهمية دور المرأة الحرة المساوي والمكافئ للرجل الحر من خلال انتاج الفرد الحر، في ظل القانون العادل والعادي، وعلي دور المؤسسات واستبعاد شخصنة السلطة، والطابع البطيريركي الجديد في صناعة القرارات السياسية وإدارة عمليات النظام. إن صياغة عقد سياسي - اجتماعي جديد ينطلق من ضرورات موضوعية للعودة إلي الحداثة القانونية والسياسية وقيم للمواطنة وإرساء تقاليد مؤسسية، وتربوية وتعليمية وثقافية تكرر فلسفة ومبادئ وقواعد المواطنة المصرية ذات الوجه الإنساني، المنفتح الذي يقبل بوجود الآخر الثقافي والديني والعربي والقومي والعالمي، في إطار من الجدليات التي تجدد المواطنة والهوية عبر تفاعل حضاري وسلمي وإبداعي، شأن أمم عريقة أخرى، في اليابان والهند والصين وماليزيا.. إلخ. ومصر رغم محنتها وضعفها خلال عقود عديدة خلت، إلا أن ثمة بعض بوابر لاتجاه تجديدي يلوح في أعمال عناصر تنتمي لأجيال متعددة، يمكن إعادة اغوائها بالدخول مجددا إلي ساحة الحوار والعمل العام، بعد أن طردت واستبعدت خارجه من البربروقراطية السلطوية وعناصر محدودة الكفاءة انتجت وأشاعت الجهل كقيمة للتجديد السياسي والدخول إلي ساحة الخطاب والعمل العام.

إن التغيير السياسي ليس محض عمليات إجرائية وآليات فقط، وإنما لابد أن يكون علي المستويين الفكري والجيلي، وينطلق من فهم مختلف للعلاقة بين السلطات العامة، وضرورة إعادة التوازن في الهيكل الدستوري بين هذه السلطات لضمان فاعلية عمليات الرقابة المتبادلة، وحماية للحريات، والارتقاء بالأداء العام. إن إعادة صياغة الحياة السياسية وضخ دماء جديدة تماما مسألة ليست سهلة في ظل تراكم خمسة عقود ويزيد من اللاتسييس والفراغ السياسي والجمود والعنف، وانتشار الأصولية السياسية والدينية - علي اختلافها - ونزعتها المتطرفة، وقيمتها الخارجية علي تقاليد وقيم مصر الحديثة سواء التي تأسست مع الدولة القومية، أو حتي في ظل حركة التحرر القومي من الاستعمار، أي انفتاح وتجديد واستلهم من المرجعية الأوروبية مع نزعة تحررية وإنسانية لدي بناء الفكر المصري الحديث، والمؤسسات والسياسات من المفكرين والجماعة القانونية، وبعض المستنيرين والمصلحين الأزهريين آنذاك.

تواجه مصر انحصارا شديدا في دورها الإقليمي، وقدرتها علي قيادة العالم العربي، والتأثير في مشكلات المنطقة، نظرا لضعف القدرة الإلهامية، التي كانت تستمد من تجربتها الثقافية والإبداعية، التي تأكلت وانهارت بالتدريج خلال أربعة عقود ويزيد، ونموذجها وتقاليدها السياسية والاجتماعية، في اطار الحداثة السياسية والثقافية والقانونية، وأشكال التنظيم الاجتماعي، ونمط الحياة اليومية الذي يزاوج بين انساق القيم الحداثية، والتقاليد القومية المصرية، وتركيبية الاندماج القومي أو ما يسمى خطأ بالوحدة الوطنية.

إن التآكل التدريجي للتقاليد والقيم والمؤسسات الحديثة وتراكم الأزمات الممتدة، وضعف مهارات عناصر غالبية في النخبة السياسية الحاكمة، أدى إلي ما وصلنا إليه الآن.

محور حركتنا السياسية الإقليمية والدولية، لابد أن يتمحور أساسا حول التجديد السياسي والمؤسسي والجيلي الذي يبدأ بإسناد ملفات إلي شخصيات بارزة بالفعل لا بالمواقع الرسمية أو الإعلامية. لابد من تجديد الدستور، وإعادة هيكلة النظام القانوني ليواكب ما طرأ من تطورات مصرية وعالمية والانتقال بعيدا عن عقود من صناعة تشريعية تقتصر إلي المهنية والتوازن الاجتماعي وخارج إطار ليبرالي وديموقراطي مقارن. أن ملفات عديدة لابد من درسها جيدا، وحلها جذريا على سبيل المثال لا الحصر : حقوق الإنسان، والتعليم الرديء العام والديني، والفساد الوظيفي والسياسي والثقافي، وأوضاع المرأة، والصحة، والحكم المحلي، والأخطر والأكثر أهمية الملف الإعلامي والصحفي، كخطوة نحو خصخصة الإعلام الحكومي وفتح المجال أمام آليات السوق، وتقويم أداء المؤسسات من حيث مردود الإنفاق عليها، وعلي مستوياتها المتدنية بكافة المعايير .. إلخ، كما برز في كل أزمة تحدث في المنطقة.

الفصل السابع عشر

أزمة الدور المصرى فى الإقليم :

الحرية والفاعلية

أحد أبرز نتائج سقوط الديكتاتورية البعثية المدوى، وانتلال العراق، هو انهيار الدولة - الطاغية كمثل على نمط الحكم السائد، والعلاقة بين الدولة البربرية والشعب التي تدنت إلى الحد الذى يمكن وصفها مجازاً بأنها كانت نكوصاً إلى ما قبل العقد الاجتماعى والسياسى! إن انهيار التوازنات فى المكانات الإقليمية، أكد على الأدوار الكونية المؤكدة للولايات المتحدة، وبريطانيا، وفضلاً عن ترسخ دورها الإقليمى المحورى فى تفاعلات الإقليم، مع إسرائيل بوصفها القوة الإقليمية شبه المنفردة من حيث مؤشرات القوة والفاعلية، مع أدوار تركيا وإيران التي ستؤثر على العلاقات فى منطقة المشرق العربى، فى حدود المتغيرات الناجمة عن احتلال الإمبريالية العولمية الأمريكية - البريطانية للعراق. إن العقود الماضية شهدت خطاباً سياسياً ركز دوماً على التنافس على لعب دور الدولة الإقليمية الأعظم عربياً، بين مصر والعراق وسوريا والسعودية بعد صعود ديبلوماسية الشيكات وتأثيرها فى الإعلام وبعض القوى الإسلامية السياسية، وبعض رجال السياسة .. الخ، ومحاولات ليبية للعب دور إقليمى فى توازنات المشرق العربى، ومصر والسودان، عبر القوى القومية والناصرية، ونظرياتها حول الوحدة الاندماجية!

بعد ثلاثة عقود ويزيد شهدنا صراعات دامية بين هذه الدول، وحروب أهلية، وتفجر العنف الداخلى فى أكثر من بلد، وصعود عنيف للأصولية الإسلامية السياسية، وتراجع الأفكار الكبرى الجامعة، كالفكرة العربية القومية الجامعة، والجامعة الإسلامية، نظراً لأن علاقات المجتمعات بالدول فى هذه المنطقة لا تزال دون الدولة - الأمة، بل وسيطرة صفوات سياسية من الإقطيات للمذهبية والانقلابية، والعشائرية، والعائلية بالحديد والنار وسحق حريات الشعوب والمعارضات السياسية والمفكرين والمبدعين والباحثين، كل ذلك باسم الشعب والقومية العربية وتحرير فلسطين، وعبر القهر الداخلى واستباحة المجتمعات الأهلية، وكسر منظومات القيم والحرمان التقليدية، دونما ترسخ وتأسيس للقيم

والمؤسسات السياسية والقبيود الدستورية للحدثاء القانونية والفلسفية
والسياسية .. الخ، وفي العلاقة بين أنماط الحكم المطلق العربي، وبين
الشعب في ظل علاقات رعائية لا مواطنة!

إن سؤال ما الذى يمكن لمصر الدولة والمجتمع أن تنهض به في
ظل إقليم جديد مختلف، يبدو حاضراً في الخطابات الشفاهية والصحفية
والإعلامية والسياسية على اختلافها؟

إن أى دور يمكن أن تلعبه بلادنا، لابد أن ينطلق من واقع صارم
يتمثل في تراجع شديد لوزن الدولة العربية الكبرى في الأوضاع الإقليمية
قبل احتلال وانهيار الدولة العراقية. للدور المصرى في محنة منذ أكثر
من ثلاثة عقود وتتمثل أزمته في عدد من المؤشرات منها تمثيلاً لا
حصراً: تراجع مضطرد في القدرة الإلهامية للجماعتين الثقافية والسياسية
المصرية، ونمط الحياة الاجتماعية المصرية من ناحية، مع استمرارية في
تآكل القدرات على التأثير في السياسات والتفاعلات الإقليمية عبر صياغة
أولويات قوائم أعمال النظام الإقليمي، أو بعض المؤسسات العربية، بفعل
صعود أدوار منافسة مدعمة بفوائض نفطية أثرت على دول وجماعات
سياسية وشخصيات وصحفيين ومثقفين وفنانين.

من ناحية أخرى، عدم قدرة السياسة المصرية على تفعيل
الجامعة العربية بعد عودتها إلى مصر، وتحولها إلى كيان بيروقراطي
هش يفترق إلى المهنية في الأداء، فضلاً عن تعبيرها عن إرادات
وتناقضات أعضائها، الذين حاولوا دوماً إثبات مفهوم السيادة القطرية، أو
العائلية أو العشائرية لكل دولة - باستثناء مصر والمغرب - وعدم
رغبتهم في دور عربى جامع يبدو وكأنه منافساً لكل دولة على حدة
ولسيادتها ورموزها الشكالية!

من أبرز مؤشرات تراجع دورنا الإقليمي وهن القدرة على
الإلهام بالأفكار والمشروعات والسياسات، أى الدور الذى تأسس على
"الدولة المثال" المرغوب استيحاءها جماهيرياً، أو على مستوى بعض
عناصر من النخب العربية الحاكمة، أو المعارضة، التى تعتبر مصر
مختبر سياسات وخبرات يدور حول العلاقة مع الحدثاء - بكافة مكوناتها
- والدولة وتنظيمها وعلاقاتها بالجماهير، أو حتى في مرحلة التحرر
الوطني و"اشتراكية الدولة"، ثم مرحلة التعددية المقيدة، واستراتيجيات

المقرطة من أعلى حتى تعثرها وتوقفها، بل فى استراتيجيات مواجهة الجماعات الإسلامية السياسية والرادكالية والعلاقة مع المؤسسة الدينية الرسمية .. الخ. وأهم ملامح تراجع وضعف الدور الإقليمى، وعدم القدرة على مواجهة التدخل الأجنبى عموماً، والتعثر الشديد فيما سمي بعملية السلام ! ورغبة إسرائيل فى تحييد وإضعاف الدور المصرى للانفراد بالسلطة الفلسطينية، والسحق الممنهج للانتفاضة .. الخ.

فى ظل حقائق الإقليم الجديدة التى لم يعد مجدياً معها رفع شعارات الماضى، واللغة الخشبية التى تنور حول تمجيد الذات، وتاريخها الإقليمى إلى آخر شعارات مصر الدولة الأعظم، ومآثرها وإنجازاتها الذى بات من مألوف اللغو فى الخطابات السياسية والإعلامية الرسمية والمعارضة والشعبية كدلالة نفسية وذهنية على أزمة ممتدة فى الواقع الإقليمى، والقومى المصرى. السؤال الملح دوماً ما العمل ؟

ينطلق تصورنا من ضرورة العودة إلى نموذج الدولة والمجتمع المثال - بمعنى ودلالة تاريخية ونسبية -، وينطلق أساساً من التجديدات السياسية والثقافية والقانونية، وفى تنظيم وترتيب المنظمات الطوعية فى المجتمع، وتحرير المبادرات "الفردية" والجماعية، من الأصفاد القانونية والأمنية والبيروقراطية التى تعتقل الحيوية السياسية والاجتماعية والفكرية للشعب المصرى.

إن الدور الإقليمى ينطلق من قدرة مصر على تحرير المجتمع و"الفرد" - لا زال فى طور التشكل غالباً - من الاعتقال الدولتى له، ويعتمد ذلك على تبنى منظومات من الأفكار والسياسات والآليات قادرة - فى حقولها السياسية والاجتماعية المحررة من اعتقال الدولة لها - على تشكيل مستودع للخبرة الإقليمية، يكون مؤثراً فى تحقيق عدد من الأهداف منها:

- ١- أصالة الإبداع الذاتى المنفتح على التجارب الإنسانية المختلفة، والقدرة على التنفيذ والتأثير من خلال تنشيط الحيوية السياسية والاجتماعية والثقافية الشعبية والنخبوية.

- ٢- المزوجة بين القومى المصرى والإنسانى والعربى، وهى قدرة وملكة تأليفية - لها تاريخها فى مصر الحديثة - تستطيع الجمع بين الأبعاد الثلاثية السالفة والتقليل من تناقضاتها. إن عمق وأصالة الإبداع القومى المصرى، سيكون مؤثراً إذا ما أدى إلى تجديد فى عمليات إنتاج

الأفكار واستتباط الحلول الذاتية في توافقها مع الخبرات الإنسانية المقارنة، وهو ما سيساهم في ضخ دماء جديدة في تجارب الإقليم كمصدر للإلهام والاستمداد المرجعى.

٣- التجديد فى الفكر الدينى، والإصلاح المؤسسى للسلطة الدينية الرسمية، وأساليب إنتاج الخطاب، وهى عملية صعبة نظراً إلى ميراث عقود من تلاعب الصفوة الحاكمة بالدين فى السياسة، وبناء الشرعية، وتبرير سياساتها، وفى التعبئة السياسية والاجتماعية، وفى الهجوم الأيديولوجى على خصومها السياسيين. إن تجديد الفكر الدينى لا يعنى استبعاده أو تحييده من ثقافة وروح الأمة المصرية، ولكن تحريره من تفسيرات تقليدية ومحافظة تم تجاوزها. ثمة إعاقات تواجه عمليات تجديد الأفكار وأنماط التفكير الدينى ومناهجه، تراكمت عبر عقود عديدة، ويمكن رصدھا فيما ىلى:

(أ) مجموعات من الروى والمفاهيم والإدراكات الفقهيّة، والتأويلية البشرية المغلوطة والمبتسرة والمحافظة عبر نمط تعليمى سائد ويعاد إنتاجه.

(ب) المفاهيم الشعبية الشائعة عن الدين وقواعده وقيمه وتاريخه، والناجمة عن عمليات اختطاف عشوائى للإسلام من قبل جماعات سياسية ووعاظ انتجھا سوق دينى تسوده صراعات ومنافسات حادة بين فاعلين متعددين، واختراق فقهي وتأويلى حنبلى من إقليم النفط إلى السوق الدينى المصرى، عبر دعم مالى، وشرائط، وبث تلفازى، ونشر فى الصحف .. الخ - وقد حاول هذا الاختراق، ولا يزال التأثير على أنماط التدين الشعبى المصرى، الذى اتسم تاريخياً بالتسامح والاعتدال، وأيضاً على الرسمى، وذلك بإعادة تكييفه لتشكيل قوة ضغط وقيود على الدور المصرى الإقليمى.

(ج) محاولة بعض عناصر من المؤسسة الرسمية أن تستخدم موقعها - التعليمى والوعظى - فى بناء مكانة جماهيرية عبر التلفاز داخل مصر، وفى الإقليم. بعض هؤلاء اتسم بالوسطية كالشيخ القرضاوى، وبعضهم الآخر رفع خطاب التشدد والتزمّت الذى يسود حروب الفتاوى والتفسيرات الدينية عبر الفضائيات، فضلاً عن المزاج

الدينى المتطرف الذى ساد بعض الأوساط فى منطقة الخليج، كنتاج لعقود من الإحباط وتدهور مستويات التعليم الدينى والمدنى معاً.

(د) فوضى السوق الدينى المصرى الإقليمى بين الخطابات الرسمية، واللا رسمية، وبين السنى والشيعى، ودخل السنى بين المذاهب الحنبلىة والحنفية .. الخ، وبين الوعاظ بعضهم بعضاً، فى ظل تراجع دور الفقهاء ذوى المستوى العلمى الرفيع والمكانة الأخلاقية والتقوى والورع الإيمانى كما كان فى الماضى.

(هـ) تبعية بعض الفقهاء والوعاظ لمصالح أنظمة بدوقراطية فى إقليم الخليج الفرعى.

(و) فوضى وعشوائية سوق الفتاوى الدينية السياسية والعقيدية والاجتماعية والاقتصادية سواء من داخل المؤسسات أو من خارجها. أدت حروب الفتاوى إلى بعض التشكيك المتبادل فى مصداقية رموز المؤسسة ومن هم على خلاف معها من داخلها أو خارجها. أدى ذلك إلى توليد ضغوط على الجماعتين الثقافية والبحثية - والمبدعين عموماً - وإلى إنتاج المزيد من المزايدات السياسية باسم الدين، وإلى شيوع الخوف لدى بعض رجال الدين أو الباحثين فى العلوم الدينية من استيلاء اجتهادات دينية مغايرة عما هو سائد حتى لا يتعرض صاحبها إلى النقد الخشن، أو الاتهامات فى العقيدة، أو القول بالخروج عن ملة المسلمين والعياذ بالله.

(ح) تلاعب بعض السياسيين، والصحفيين بالدين فى خلافاتهم المهنية أو السياسية أو الفكرية، واتخاذ الدين سلاحاً فى حروب الاغتيالات المعنوية والتشهير بالخصوم، وإخفاء صراع المصالح الشخصية، أو السياسية.

(ط) ضعف مستوى ونوعية التعليم العام - والدينى - أدى إلى تشوش فى النظرة بين الدين والحياة المعاصرة لدى غالبية معلمى ومعلمات التعليم العام، والأزهرى الأمر الذى أنتج أثره فى محاولة إشاعة مفاهيم مغلوطة لدى الطالبات والطلاب، والتركيز على الطقوس الشكلية، دلالة على التدين، لا الإيمان والورع والتقوى، والتسامح مما أدى إلى بروز قوة ضغط داخل المؤسسة التعليمية، تمثل قوة دعم لجماعات سياسية ترفع الدين شعاراً أيديولوجياً ورمزياً لها.

إن الخروج من المأزق الحاد الذى وصلت إليه مصر، يتطلب تحرير السياسة والثقافة والتعليم والإعلام من روح وضغوط النزعات المحافظة القادمة من خارج بلدنا، ولإسيما البدوقراطية النفطية، وأشكال النفوذ الأجنبي الأخرى، وهذا لا يعنى الانغلاق وعدم الانفتاح، بل إن شرطه السياسى - الثقافى، يتمثل فى الحد من الضغوط وتحييدها وإضعافها مع الانفتاح الحر والضارى على أسواق مفتوحة تتبادل فيها السلع الثقافية والأفكار والخبرات والمؤسسات، وتتفاعل وتتنافس فيها أطراف فاعلة متعددة الانتماءات .. الخ.

إن تحرير السوق السياسى من القيود الثقيلة المفروضة عليه شرط أساسى ويتوأكب معه تحرير السوق الصحفى والإعلامى، وإعادة هيكلته من خلال الليبرالية الكاملة على عدد من المحاور نشير إلى بعض مبادئها العامة فيما يلى:

أولاً: فتح أبواب الحوار الحر والموضوعى أمام كافة القوى المصرية المستقلة - عن تأثيرات ونفوذ قوى خارجية إقليمية ودولية أياً كانت - لبلورة الحد الأدنى من القيم الديمقراطية والليبرالية السياسية، والأساسية الأساسية التى تشكل منظومة للتراضى والإجماع القومى المصرى العلم، ولو عند الحد الأدنى، فى إطار قيم المواطنة المعاصرة، ومنظومات حقوق الإنسان بأجيالها كافة.

٢- تحديث سياسات الأمن الداخلى، فى ضوء المتغيرات الجديدة إقليمياً ودولياً ومصرياً، أى فى إطار ضوابط دولة القانون، وحقوق الإنسان، مع إحداث تعديلات كيفية فى هياكل الأجور وزيادتها، وأنظمة الترقى، ونوعية التعليم الشرطى - فى الأكاديمية، وفى المعاهد الخاصة بأمناء الشرطة وضباط الصف والجنود - ، والانتقال إلى التعليم النوعى، والاعتماد على اختيارات للعناصر المتميزة والذكية من بين المتقدمين، كالمجموع، والاختبارات النفسية والثقافية المتطورة نوعياً لبناء مؤسسة جديدة تعتمد على الأمن الناعم والصارم والوقائى فى إطار الضوابط القانونية الموضوعية والإجرائية، وذلك فى ظل تطوير للبحث فى الميادين الأمنية الجنائية والتقنية، والفنية، بل فى مجالات الأمن السياسى بمستوياته المختلفة، فى ظل تراكمات فى الخبرات والمهارات لا يمكن إنكارها والمطلوب شحذها وإرهاقها فى ظل حاجة موضوعية لتطوير

متبادل بين القضاء، والأمن، وتطوير للسياسات الجنائية والعقابية في إطار إعادة صياغة وهيكله لسياسات التشريع. وينبغي ألا ننسى قط أن الجماعة القانونية المصرية ساهمت بدور بارز في صناعة المنظومات الدستورية والقانونية الحديثة في العالم العربي نقلاً عن تجربتنا العظمى في مجال الحدأة القانونية خارج إطار المركز اللاتيني. من ثم يبدو مهما المزوجة بين إصلاحات تشريعية وقضائية شاملة، وبين إصلاحات أمنية وشرطية على أعلى المستويات لإعادة الهبة والتوازن بين الأسواق والسياسات التشريعية والقضائية والشرطية، وتكون عملية التطبيق الصارم والحاسم للقانون فوق الجميع أياً كانت مراكزهم ومواقعهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وعلى الأغنياء والفقراء معاً بلا تمييز. إن إعادة التوازن للسياسات العامة وحقوق تطبيقها وفاعليها، سيؤدي إلى أن يكون الأداء الشرطي والأمني في إطاره الموضوعي والعادي، ولا يحمل بكافة مثالب الأداء المتكدي لوزراء ومؤسسات أخرى، فالتدخل الأمني يأتى فى الأمور السياسية والاقتصادية والاجتماعية كأحد مكونات أساليب المواجهة، وليس فقط الأداة الوحيدة حيناً، أو الأساسية والمحورية فى أحيان أخرى، فهذا أمر بالغ الغرابة سياسياً ؟

ثانياً: العقد الاجتماعي - السياسي الجديد، يدور حول دولة القانون الحديث، وهذا يعنى العودة إلى الدولة الخاضعة للقانون والمطبقة له، لأن البعض - داخل الصفوة والبيروقراطية - حول الدولة وأجهزتها، وسيلة للثأرات الشخصية، أو الابتزاز والتشهير. الدولة المصرية عريقة وراسخة، ومن ثم فهي دولة لحماية حريات "الأفراد" و"المواطنين" وليست شأن الدولة البربرية - ما دون القومية وما دون العقد الاجتماعي - التي سادت ولا تزال فى غالب العالم العربي. إن الدولة فى مصر إنتاج تاريخى - اجتماعى، وثقافى رفيع المستوى، وخاصة مع الدولة الحديثة، وعلى هذا سوف تساهم إعادة الهيكلة والهبة لدورها الناعم والقوى سياسياً فى التأثير على التطور السياسى فى دوائر البيروقراطية النفطية، ونظم الأقليات المذهبية والعشائرية والمجموعات الانقلابية فى العالم العربى، ولاسيما إنها كانت دولة حدأة بالأساس، وليست فقط دولة قمع،

وهذا حق ينبغي أن يقال فى مواجهة بعض الاتجاهات التى تشيع اليأس من الإصلاح السياسى القادم بإذن الله.

ثالثاً: مقرطة وسائل الإعلام التفاضلية والمقروءة والمسموعة. إن حالتنا الإعلامية يفرح بها أعداء بلادنا وهؤلاء الذين يريدون لمصر الانكفاء المريض على الذات - صناع الرجل المريض فى الشرق الأوسط-، وبعضهم مطلوب فك الارتباط معهم، حتى تتحرر حريات الرأى والتعبير والإبداع من القيود المفروضة عليها، بحكم علاقات رسمية مع هذه البلدان المحافظة، والتى للأسف هى فى أضعف أحوالها الآن لتغير زمن الزهو والجلالة النفطية البدوية! من هنا فك الارتباط مع القيود التى وضعتها الأنظمة النفطية المحافظة على إنتاج الآراء والفنون والتأليف لقبولها، ينبغى أن نتحرر من هذه القيود الآن، لأن السوق المصرى يمكنه استيعاب إنتاجنا مع تطويره واعتماده على معاييرنا الأخلاقية والثقافية والإبداعية المختلفة. وأن ثورة وسائل الاتصال والمعلومات ستؤدى إلى استعادة حيويتنا الإبداعية والثقافية، وتنظيف السوق الإعلامى والثقافى والإبداعى المصرى، من جنث رديئة من الكتابة "الإبداعات" وغيرها.. إلخ!

ثالثاً: مصر كمركز نشط للحوارات الحرة والنقدية أى تحويل بلادنا كما كانت قبل خمسين عاماً خلت، بؤرة نقاعات خلاقة للإبداع، والإنتاج النقدى فى كافة المجالات، لكنها من أسف تحولت على أيدى عناصر من موظفى وبيروقراطيو السلطة الثقافية الرسمية - وللأسف بعض المواقع المعارضة - إلى تجمع لزمر وعصب وتحالفات مصالح بين متلقى الدول النفطقراطية البدوية والعشائرية، وبعض المستفيدين، من جوائزهم، ولجانهم، وكمستشارين لهم، وكتبة، ونقاد لأعمالهم. لابد من ضرب هذه الأوكار الفاسدة بقوة وحسم، وهناك فارق بين أن تكون مصر ناشر العالم العربى، وأبرز منتدياته، وحواراته، بل والتعريف بمواهبه، وأن يسيطر على هذا عصب تحركها مصالحها الشخصية لا مصالح أمتنا المصرية ومبدعيها. وفى هذا الإطار يمكن المزاجية فى تخطيط السياسات والأنشطة بين المؤسسات والآليات الرسمية والأهلية فى حقل الثقافة.

إن ما سبق مجرد بدايات - تبا لها - ومبادئ ليست جد ،
لكنها غابت عنا لعقود، لكن تذكرها يبدو مفيداً، ونحن نحاول استعادة
عافيتنا ونقطتنا في مواجهة إقليم انهار، وبعاد بناؤه، ولتكن اختياراتنا
المؤسسة على الحرية وحقوق الإنسان، والدولة حامية الفرد والمواطن
طريقنا لإعادة بناء الداخل كمقدمة لعودة دور إقليمي مصرى ذهب مع
عودة الإمبريالية فى ثوبها العولمى لاحتلال أراضي دولة عربية شقيقة.
لا مجال أمام مصر سوى التجديد السياسى الشامل، كأحد أبرز
أسلحتنا فى التعامل مع قوى التجديد الحية فى المنطقة والعالم التى ستقف
مع مصر الجديدة، وهى تستعيد عافيتها بالعلم والكفاءة والموهبة والوطنية
الإنسانية للرحبة، كأمة جديرة بمكانة فى نادى الشعوب الديمقراطية
الحرّة، ومن ثم قدرة على الإبداع السياسى والفكرى والتقى.. لسنا أقل
من الهند! هيا إلى العمل!

الفصل الثامن عشر

سياسات الأمن فى العالم العربى:

الحرية والتحديث

ما مدى فاعلية الإجراءات الأمنية ؟ ما قيمة المعلومات الاستخباراتية التي تعلن بين الحين والآخر عن توقع عمليات انتحارية وتفجيرية داخل بعض الدول العربية؟ هل تكفى عمليات التأمين والحراسة؟

هل هناك صعوبة فى اتخاذ إجراءات وقائية ضد مصادر الخطر، وفى ظل أية شروط ؟ أسئلة أعيد إنتاجها وتداولها من بين نيران ودماء ورماد وأشلاء ضحايا تفجيرات شرق الرياض بالسعودية مساء ١٢/٥/٢٠٠٣ ، والأخرى التى حدثت فى مدينة الدار البيضاء مساء ١٧/٥/٢٠٠٣ .

لا مرأ أن الأسئلة السابقة، تمثل تعبيراً عن بروز أوجه عديدة للعجز فى السياسات والسلوكيات الأمنية، إزاء مصادر تهديد الأمن الداخلى من بعض الجماعات الإسلامية الراديكالية، ولاسيما عولمية التوجه كشبكة القاعدة ؟ ومن الملاحظ أن بعض البلدان كالسعودية ساهمت فى تكوين ودعم الشبكة ماديا ولوجيستيكا واستخباراتيا ، وشكلت بيئة أفكار وحركة وتجنيد ملائمة لنمو هذا النمط من الجماعات الراديكالية، بل وملاذا آمنا لكوادرها !

من أين تولد الخلل والعجز ؟ هل يعود ذلك إلى تواطؤ ما يرمى إلى إبعاد "الدولة السعودية" عن مسرح عمليات القاعدة كما كان يحدث فى العقود الماضية مع الجماعات الإسلامية السياسية الأخرى؟

تطرح الأسئلة السالفة أمورا عديدة حول مصادر الخلل فى السياسة الأمنية ، وفى مفهومى الأمن والقوة والعلاقة بين الأمن والدين الإسلامى؟ سوف نحاول تناول بعض أوجه الخلل فى السياسات الأمنية، ومصادرها، وكيف يمكن تطوير الأمن فى إطار من الحرية وحقوق الإنسان فيما يلى:

أولا: المعضلة الأمنية :

للمعضلة الأمنية فى بعض الدول العربية إزاء الجماعات الإسلامية الراديكالية، تتمثل فى أن هذا النمط من المنظمات السياسية

السرية يعد أبرز البدائل السياسية للأنظمة والقادة ، الذين ساهموا في دعمها، وتوفير البيئة الملائمة لعملها والتي تم توظيفها في التجنيد والتوسع وبناء القواعد والخلايا بعيداً عن متابعة دقيقة - ومثالها السعودية، ودول الخليج، ومصر الساداتية-، وذلك في مرحلة مواجهة القوى اليسارية والقومية والشيعية بمساعدة الولايات المتحدة لمواجهة الاتحاد السوفيتي ونفوذه في المنطقة ، وفي أفغانستان.

إن العقود الماضية أدت إلى تراكم ثقافة وبيئة قيمية ونفسية متشددة بين فئات اجتماعية عديدة، الأمر الذي أدى الى تغيير في غالب المزاج الديني الجماعي نحو المحافظة الاجتماعية والتشدد والتزمت في المفاهيم والتصورات، حول القيم والقواعد الدينية عموماً، والإسلامية على وجه التحديد ، وغالب هذه المنظومة الترميمية من القيم والإدراكات جاءت نتاجاً للاستعارات للثقافية من فقه البداوة النفطى، وسياسات مؤسسته الدينية وخطاباتها الحادة والمتوترة، ورغباتها فى مد سلطانها وتأثيرها على مراكز إنتاج الفكر والفقہ والعلم الدينى التاريخي- الأزهر والإنتاج المعرفي والتاريخي حول الإسلام من الجماعتين الأكاديمية والدينية فى مصر- كمحور لمد نفوذها حول العالم العربى، والمجتمعات الإسلامية الأخرى.

إن إرث سياسات مد النفوذ بهدف لعب أدوار إقليمية ودولية مؤثرة للسعودية، أصبح يشكل أبرز القيود الباهظة على حركة الصفوات السياسية، وجهاز الدولة فى هذه البلدان. إن الجماعات الإسلامية والقاعدة تبدو وكأنها الوجه الآخر للعبة السياسية المحاصرة، فالصفوة وجهاز الدولة والبيروقراطية ترفع ذات الشعارات - ولو بصياغات أخرى- وتبنى شرعية سلطاتها على غالبية الأسس والمعايير المرجعية الإسلامية التى تستند إليها الجماعات ، والتى تجدد شرعية النظام وقادته. تبدو المعضلة أكثر تعقيداً هنا، إن أية استراتيجية للإجماع السياسى لبعض عناصر حركية تنتمى إلى الجماعات الإسلامية السياسية، تبدو لدى بعض أجنحة السلطة السياسية بمثابة خطوة على طريق تغيير وإزاحة الصفوة السياسية الحاكمة، لأسباب عديدة على رأسها: تشكل وتراكم ميراث من تلاعب الحكام بالدين فى السياسة، وتبرير السياسات وبناء الشرعية مما أدى إلى إحداث تغيير وتحويل فى القيم السياسية والدينية لعناصر عديدة

فى الصفوة والجهاز البيروقراطى والأمنى نحو القيم الإسلامية والعقائدية، التى تنتمى الى التفسيرات الفقهية المتمزمة والمتشددة .

من هنا شكلت بيئة التحولات فى الأمزجة والقيم والمعايير الفقهية المحافظة، نقطة تحول داخل جهاز الدولة والمجتمع تجعله ملائماً وطبيعاً للبدائل السياسية الإسلامية، ولاسيما فى ظل بيئة عولمية وإقليمية ملائمة من حيث انعكاسات ضغوطها فى رفع معدلات الغضب الشعبى على أسس دينية إزاء السياسات الأمريكية، والإسرائيلية إزاء الفلسطينيين والمسلمين عموماً.

١- إن تأسيس الأجهزة الأمنية السعودية على أسس ومعايير دينية وهابية متشددة - مع المؤسسة الدينية الرسمية- يجعل إمكانيات اختراق القاعدة وغيرها محتملة وممكنة حيث تجد بيئة ملائمة لحركتها وتجنيداً للكوادر الشابة، ولاسيما الجيل الرابع بسماته وقدراته التعليمية وخلفيته الاجتماعية، فضلاً عن أن الأهداف الناعمة والرخوة لا حدود لها داخل المملكة العربية السعودية ، بل وغيرها من دول المنطقة. من هنا تبدو معضلة أية محاولة لبناء منظومة عقائد أمنية تتأسس على مفاهيم حديثة لمواجهة المنظمات الإسلامية الراديكالية كالقاعدة ، لأن المنظومة الأمنية وقيمها تتطلب أن تكون هناك قيم وتقاليد وقواعد حديثة - فى إطار دولة أمة- وهذا ما لم يتوافر فى حالة السعودية ودول الخليج وغالبية الدول العربية. من ناحية أخرى كيف يمكن لآلة أمنية تم تنشئتها على أسس وهابية لمرحلة طويلة- منذ ظهور المملكة على خريطة المنطقة، وهى مدة وجيزة فى عمر الزمن - أن تتقبل تغيرات سريعة ومطلوبة كى تستطيع مواجهة القاعدة وغيرها. من ناحية أخرى، الميل إلى التوازنات، والتسامح مع بعض كوادرها من ذوى الأصول الاجتماعية المتميزة، ومراعاة هذه الاعتبارات شكل ثغرة أمنية هائلة. معضلة الأمن الداخلى، يمكن إيجازها فى أن ذهنية وتكوين الأجهزة الأمنية - فى بعض من الدول العربية - تعتمد على التكوين الدينى المحافظ فى مواجهة التكوين الإيديولوجي المتشدد للجماعات.

٢- هناك خوف من أى سياسة لتحرير السوق السياسى والحزبى والإعلامى من القيود القانونية والأمنية، قد تؤدى إلى فتح الباب أمام إنتاج ضغوط من نمط جديد لم تألفه الصفوة الحاكمة، والآلة الأمنية ،

ومن ثم يتم التحفظ الشديد على أية مطالبات في هذا الصدد لتغيير قواعد اللعبة السياسية لامتنصاص مصادر إنتاج الغضب السياسى والدينى. بل إن الخوف يتحول إلى رعب من أن عمليات تطوير النظام السياسى سيفتح الباب أمام موجة للنقد الاجتماعى والسياسى للصفوة وسياساتها ، والفساد الوظيفى والسياسى، ونتأجه معروفة هو المحاكمات القضائية.

٣- أن التفجيرات الانتحارية للقاعدة ، تكشف واحدة تلو الأخرى عن تنامى قدراتها التنظيمية والمعلوماتية واللوجيستكية، والتجديدية، فضلا عن أنها تمتلك القابلية للتجدد وامتصاص الأزمات ، عن بعض الجماعات الإسلامية الراديكالية الأخرى.

ثانيا: مصادر الخلل فى السياسات الأمنية العربية:

يمكن أن نحدد مصادر إنتاج الخلل والفجوات فى بناء المنظومات الأمنية فيما يلى:

١- المنظومات التسليحية، فى بعض الحالات العربية تبدو فيها أنماط تسليح الأجهزة الأمنية غير متطورة، أو أكثر حداثة مع بطء فى الحركة والأداء الأمنى لانخفاض بعض مستويات الكادر الأمنى ومهاراته ووعيه السياسى.

٢- علاقة الأجهزة الأمنية مع مفهوم القوة، الذى يدركه ويفهمه بعضهم على نحو طغيانى فى المجالين السياسى والجناى، فى ظل غياب للقيود والضوابط القانونية فى العلاقة مع "المواطنين" ، حيث تمارس القوة الباطشة بلا حدود ، ولا تقف إلا أمام الحكام وعائلاتهم ، أو القبائل الكبرى، ومن ثم "المواطن" - لم ينتج سياسيا فى الواقع العربى - يبدو مستباح الحرمات جميعها إزاء جهاز الأمن.

٣- إدراك الأمن لدى الصفوة السياسية الحاكمة، يغلب عليه المفهوم الآتئى لاستخدام القوة المادية، وتمثل القوة أداة للإخضاع والقسر للآخرين سواء لقوى المعارضة السياسية أو للفئات الاجتماعية المحكومة التى عليها الطاعة والإذعان. تمثل للقوة المادية، والأيدولوجية الدينية محور السياسة والمصالح والسلطة، ومن ثم هى أساس العمل السياسى والاقتصادى، ومن خلال اللجوء الى أجهزة القمع "المشروع" ، يمكن التصدى للمشكلات، من المنظور الفنى والأمنى للسياسة لدى الحكام.

٤- المفهوم الأداتي للقوة المادية هو الذى يسود لدى رجل الأمن - إلا باستثناءات محدودة لدى بعض رجال الأمن ذى التكوين والثقافة السياسية والمهارات فى بعض البلدان-، ومن ثم لا توجد حزمة من السياسات يدخل الأمن كأحد مكوناتها لمواجهة مصادر الخطر الناجم عن الجماعات الإسلامية الراديكالية، أو غيرها، وإنما الاعتماد الحكومى الدائم على الآلة الأمنية وحدها للردع والتدخل، وغالباً هناك حدود للقوة واستخداماتها، وانكسارها عند مرحلة ما من مراحل تطور الصراع.

٥- إدراك "المواطن" للأمن وأجهزته، يمثل عقبة فى رفع مستويات فاعلية جهاز الأمن، إذ يدرك رجل الشارع الأمن بوصفه قوة قهر خارجية وبرائية وقدرية ولا راد لقضائها، وأنها تستخدم لخدمة السلطة، أو سرقة القوم الذين يمكنهم شراء الأمن وتوظيفه لديهم - خذ حالة الحراس الخصوصيين وبلطجة البودى جاردز فى مصر مثلاً-، فضلاً عن إدراك الأمن وأجهزته كشر يتطلب الابتعاد عنه، أو اعتبار الأمن مسئولية الحكومة وحدها ولا شأن " للمواطن " به من قريب أو بعيد، وهو ما يمثل فجوة فى العلاقة بين المواطن وأجهزة الأمن.

٦- تعامل بعض أجهزة الأمن العربية مع الجماعات والظواهر الدينية بوصفها دينية وتتطلب بعض الإرشاد والوعظ الدينى المضاد على نفس الأرضية التفسيرية المتشددة، عن طريق بعض وعاظ أجهزة الأمن الذين لا يطرحون إشكاليات الشرعية والسلطة والفساد والإصلاح ... إلخ!

٧- اعتماد غالبية الأجهزة الأمنية على نوعية من الجنود تفقر إلى الملكات والمهارات الذهنية، ومن ثم تتسم بالبطء فى الحركة، والأداء وعدم القدرة على المبادرة أثناء الأزمات فى انتظار إشارات الضباط ... إلخ!

٨- حدود عملية تعبئة الأجهزة الأمنية مع تطور نوعية الخطر ودرجاته، والتعبئة النفسية والحشد إزاء عدو غامض - فى الحالة الإرهابية - تؤدى بعد فترة إلى انكسار التعبئة وترهلها وتراخيها، وبعدها يبدأ الخصم فى توجيه الضربات.

٩- المعالجات الشعراية والإعلامية للحكومات مع أزمة الفكر والمؤسسات والتعليم الدينى، وذلك دونما طرح لإستراتيجيات لمواجهة الاختلالات الخطيرة فى هذا المجال.

إن خطاب تطوير وإصلاح الخطاب والتعليم الدينى، موجة للإعلام والإدارات السياسية فى أمريكا والغرب ولمحاولة تطويق الضغوط الغربية على بعض الحكومات العربية، من ناحية أخرى ثمة نقص فادح لدراسات علمية منضبطة حول الخطاب الدينى.

١٠- هناك أزمة فى تحليل للمعلومات المتاحة، فضلاً عن أزمة فى اختراق دائرة التخطيط وصنع القرار داخل تنظيم القاعدة. ثالثاً: الأمن والحرية: إصلاح بنية المفاهيم الأمنية:

ثمة حاجة ملحة لإصلاح منظومة العقائد الأمنية فى النظم السياسية العربية فى ضوء التحولات الكبرى التى تمت فى العالم والإقليم، ولاشك أن ثمة مبادئ أساسية ينبغى أن ينهض عليها إصلاح المفاهيم والسياسات الأمنية، ونطرح هذه المبادئ فيما يلى:

١- إعادة تعريف مفهوم القوة الأمنية أو إصلاح النظرة العربية لها، من القوة العمياء الغشوم إلى القوة الناعمة والرحيمة لكنها رادعة وحازمة، فى إطار القانون.

٢- احتكار جهاز الدولة للقوة المشروعة يعنى أنها لا تفرق بين "المواطنين" على أساس الانتماء الاجتماعى والقبلى والعشائرى والعائلى والقومى والعرقى والدينى والمذهبى، أو الوظيفى.

٣- خضوع القوة البوليسية والأمنية لقاعدة القانون، وتخضع لأحكامه فعلاً لا شعاراً.

٤- الأمن قوة احترام لحقوق الإنسان وكرامته وأمنه لا قوة قهر وإبتراز للمواطن وحرماته كما يحدث فى غالبية البلدان العربية وكشفت عنه الحالة العراقية والتقارير الدولية لمنظمات حقوق الإنسان.

٥- قوة ناعمة الظهور والأداء، لكنها قوة ردع هائلة وحازمة وكثيفة الثقل.

٦- قوة نوعية، لا قوة كمية عمياء ومحدودة الكفاءة ومنفلتة عن الضوابط الإجرائية والموضوعية والمهنية، لوظيفة رجل الأمن.

٧- قوة حديثة التكوين والمفاهيم ومتطورة التسليح، وحدائية الفكر السياسى والأمنى، أى قوة أمنية تؤمن بالقيم السياسية والاجتماعية لدولة القانون الحديث، ومنظومات حقوق الإنسان بأجيالها المختلفة - وهى منظومة لا بد أن تكون جزءاً لا يتجزأ من سياسة التعليم المدنى والدينى والشرطى - وضرورة استبدال الجندى العادى بالجندى المحترف ذى التعليم المتميز داخل أجهزة التعليم والتدريب الشرطى.

٨- ضرورة إجراء تعديلات هيكلية فى أجور رجال الأمن فى البلدان العربية المعسورة حتى يمكن انتقاء نوعية متميزة ونكية من المورد البشرى المتعلم وجذبها للانخراط فى العمل الشرطى كجنود وضباط صف . . إلخ.

٩- السياسات الأمنية والأجهزة المنوط بها تطبيقها، لا بد أن تكون جزءاً من حزمة سياسات متكاملة اجتماعية واقتصادية وثقافية وإعلامية فى التعامل مع مصادر تهديد الأمن الداخلى فى كل بلد عربى - جماعات راديكالية، عصابات منظمة للاتجار فى المواد المخدرة، ترزيف العملات، تبييض الأموال.. إلخ-، ولا ينبغي أن تقتصر المعالجات الأمنية على مجرد استخدام الآلة الأمنية بوصفها الأسلوب الأوحى أو الأهم للمعالجة، وهو أمر أنتج فى بعض الأحيان نزعة ثأرية كما فى حالات الجزائر والسعودية ومصر.

١٠- إن الإرهاب والعنف باسم الدين، هو عنف يمارسه من يعتقدون أنهم ينهضون بمهمة مقدسة، ومن ثم يرون مشروعهم وعملياتهم الانتحارية والتفجيرية استشهادية، وأنها هى المشروع ذاتها، ومن ثم يتطلب ذلك معالجة سياسية وفكرية أساساً.

١١- سياسة لبناء الثقة بين "المواطن" - الغائب عن المشاركة وعن المواطنة معاً - وبين النظم السياسية والصفوة الحاكمة، ليس بوصفه مخبراً وعميلاً للأجهزة المباحثة، وإنما كشخص يثق فى حكم القانون، وإن اللجوء إلى الشرطة هو لتطبيق القانون على الجميع أياً كانت مكانتهم السياسية والاجتماعية بلا تمييز، ومن ثم كسر حواجز الخوف بين المواطن والأمن كجهاز قمع.

١٢- الأمن المتكامل والمتوازن بين قطاعاته المختلفة، أى بين الأمن السياسى والجنايى، والاجتماعى والمرورى والاقتصادى... إلخ، لأن أى خلل فى التوازن يؤدى إلى توليد مصادر تهديد جديدة. إن بناء منظومات أمنية حديثة فى إطار دولة القانون والحريات تبدو صعبة ومعقدة، ولكنها ممكنة فى العالم العربى، ولاسيما وقد بات واضحاً أن المعضلات الأمنية فى السعودية والمغرب، ناتجة عن مدرجات سياسية للأمن تجاوزتها المدارس والعقائد الأمنية المقارنة، والأخطر نوعية من مصادر التهديد الأمنى المتغيرة وخرائطه ومنظماته، وجرائمه.

الفصل التاسع عشر

مستقبل الجماعات الإسلامية السياسية في مصر:

تمرين في تحليل الغموض

وعدم اليقين وتجلياتهما

هل يمكن المغامرة - هي كذلك - بالكتابة أو الحديث عن مستقبل الجماعات الإسلامية السياسية؟ الواقع أن ثمة قيود تحيط بالحديث عن هذا العنوان العام والغامض؟ مستقبل من تحديداً داخل ما يسمى بالجماعات الإسلامية، لأن الجميع ليسوا سواء؟ هل نقصد بذلك المؤسسات الأصولية الرسمية؟ هل الجماعات الدعوية أو ما سبق أن أطلقنا عليه جماعات الأسوة الحسنة؟ هل الجماعات الصوفية؟ وداخل هذين النمطين من الجماعات والمنظمات والمؤسسات الدينية أيهما؟ وفي ظل أي النظم السياسية؟ وفي ظل أية احتمالات وسيناريوهات يتم الحديث؟ هل نتحدث عن مستقبل الجماعات الإسلامية السياسية من داخل هذه الجماعات، خذ مثلاً الإخوان المسلمين .. فى أى بلد؟ هل مستقبل ما يسمى بالتنظيم الدولى؟ هل نتحدث عن الجماعة الإسلامية فى لبنان، أم جماعة النهضة فى تونس؟ أم الأحزاب التكفيرية، كجماعة المسلمين - التكفير والهجرة -، وفى أى بلد عربى؟ هل نتحدث عن المنظمات الإسلامية الكفاحية ضد الاحتلال الإسرائيلى كحماس والجهاد الإسلامى فى فلسطين؟ هل نتحدث عن الأحزاب الشيعية كحزب الدعوة والمجلس الأعلى للثورة الإسلامية فى العراق؟ أم الأحزاب السنية فى عراق ما بعد صدام؟ هل نتحدث عن حزب الله فى لبنان؟ هل نتحدث عن الأحزاب والمنظمات الدينية الشيعية فى المنطقة الشرقية فى السعودية، أو فى البحرين، أو فى الكويت؟ هل نتحدث عن المنظمات الإسلامية السياسية عولمية النشاط كالقاعدة مثلاً؟ أم المنظمات الرسمية أو الطوعية الإسلامية التى تلعب أدواراً لصالح بعض الدول العربية كالمعودية مثلاً؟ الأسئلة السابقة هى تعبير عن عمومية، وغموض العنوان وأسئلته.

ثمة ملاحظات أخرى على العنوان، وهو صعوبة المقاربة التحليلية لموضوعه فى عموميته وغموضه، لافتقار الحقل السياسى الإسلامى لبنية معلوماتية، وأدبيات رصينة من زاوية التحليل - إلا باستثناءات محدودة وغير كافية - عن مجمل الجماعات الإسلامية

السياسية، وتصنيفاتها، وتطوراتها؟ لاعتبارات عديدة يمكن رصدتها فيما يلي:

١- أن غالب الجماعات الإسلامية السياسية، يغلب عليها طابع السرية والحجب عن الشرعية القانونية، ومن ثم فهي محظورة ومطاردة أمنياً، ومن ثم المعلومات حولها، يغلب عليها الطابع الصحفي والإعلامي بابتساراته وعدم دقته، ومبالغاته. أو معلومات بعضها مستمد من المصادر الأمنية ونشرتها أجهزة الإعلام، ومن ثم فهي أحادية الاتجاه، وتغلب عليها الطبيعة الاتهامية الجنائية، لا المعلومات الدقيقة والتي تتطوى على الحد الأدنى من الموضوعية. أو بعض المعلومات القضائية محدودة الانتشار والتوزيع، ومن ثم تتطوى على التحفظات المنهجية في التعامل مع هذا النمط من المصادر والمعلومات حول جماعات لا تزال محظورة ومطاردة.

ب- بعض المنظمات الإسلامية عولمية الأنشطة، كشبكة القاعدة، لا تزال المعلومات حولها مزيج من المعلومات الاستخباراتية التي تتسرب عن عمد عن طريق بعض الأجهزة العربية، كالسعودية التي ساهمت في تكوينها ودعمها، أو الأمريكية أو البريطانية أو الفرنسية أو الألمانية. ومنذ أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ والمعلومات الصحيحة والخطئة عن الشبكة تتدفق لتزيد معرفة بعض الباحثين تشوشاً حول تشكيلاتها، وبنياتها التنظيمية، وخلاياها وطرق عملها، حيث لا تزال المعرفة الدقيقة حولها أمراً تشوبه السرية، والاضطراب والتشوش، في ظل سيطرة الولايات المتحدة، وأجهزة مخابراتها على المعلومات التي تم الحصول عليها بعد غزو أفغانستان، ومع ذلك يبدو من عمليات مومباسا، والرياض، والدار البيضاء، أننا إزاء تنظيم لا يزال ينطوى على أسرار عديدة ومستورة حتى هذه اللحظة، وأن لديه القدرة على امتصاص الضربات، وإعادة تنظيم وهيكله وتخطيط عملياته، وجمع المعلومات حولها، وقدرته على اختيار أهدافه الناعمة أو الطرية Soft target - الذى يشيع من خلالها الرعب والخوف-، وأيضاً أماكن ضرباته.

إن الملاحظات السابقة على موضوعنا تشير إلى صعوبة أية محاولة جادة وموضوعية لمقارنته تحليلياً في اللحظة الراهنة من تطور الشبكة، والمعلومات والمعرفة حولها.

يمكننا تناول بعض أوجه موضوعنا في مصر على هذا النحو:
إن تناول مستقبل الجماعات الإسلامية السياسية في مصر، لابد أن يتحدد في إطار الأجلين المتوسط والبعيد، وهذا يتطلب التعامل مع الموضوع في ظل العلاقة بين الجماعات الإسلامية، والنظام السياسي المصري، وسيعتمد ذلك على احتمالات تطور النظام والصفوة السياسية، ثم إمكانيات تطور الجماعات ذاتها. من ناحية أخرى، العلاقة بين الجماعات بعضها بعضاً من حيث التعاون أو التنافس الأيديولوجي، أو السياسي في الشارع سأتناول هنا ثلاث سيناريوهات أو سنارات - بحسب تعبير أستاذنا د. إسماعيل صبرى عبد الله - كما يلي:

السيناريو الأول: النبذ والإقصاء.

السيناريو الثاني: الإدماج الجزئي.

السيناريو الثالث: الإدماج الكلي.

السيناريو الأول: النظام السياسي المصري والجماعات الإسلامية السياسية: النبذ والإقصاء: ينهض هذا السيناريو على الافتراضات التالية:

١- إن طبيعة سياسات الدين واستراتيجياته لدى الصفوة السياسية الحاكمة منذ ثورة يوليو ١٩٥٢، وحتى اللحظة الراهنة، تقوم على ضرورة تأميم الدين الإسلامي، والتصدى لكافة الجماعات والأشخاص والقادة الذين يحاولون الاستيلاء على الدين الإسلامي، وتوظيفه في اللعبة السياسية، سواء إزاء النظام وصفوته الحاكمة، أو إزاء الفئات الاجتماعية المختلفة، وذلك لاعتبارات عديدة، منها تمثيلاً لا حصراً:

(أ) إن استخدام أي جماعة للدين في السياسة تشكل تهديداً لمصالح الصفوة، وأمن النظام.

(ب) توظيف الدين في الصراع السياسي من قبل أي جماعة يؤدي إلى يسر عملية التعبئة السياسية والتجنيد والتحريض المادي، والرمزي على النظام.

(ج) إن توظيفات الدين في العمل السياسي، يطرح مسألة شرعية النظام السياسي ومرجيته، بكل مترئيات ذلك.

٢- إن الصراع حول دور الدين في السياسة المصرية بين النظام والجماعات الإسلامية كالأخوان المسلمين، والجهاد والجماعة الإسلامية.. إلخ شكل تراكماً من التجارب السياسية، تشير إلى ضرورة

استبعاد القوى السياسية الإسلامية فى ضوء وتاريخ علاقات الإخوان مع تنظيم الضباط الأحرار من ناحية، ومصادمات الجماعة مع النظام فى مراحلہ المتعاقبة من الناصرية إلى الساداتية من ناحية أخرى، وأن هذا التاريخ الممتد من المحاكمات والسجون والمعتقلات والإعدامات تم فى إطار حظر شرعية الجماعة من الناحيتين القانونية والسياسية.

إن تجارب النظام السياسى، وأجهزته بلورت مجموعة من العقائد السياسية، والأمنية والبيروقراطية إزاء هذا النمط من الجماعات، ومتابعاتها، واعتبارها تمثل أحد مصادر تهديد شرعية وأمن واستقرار النظام السياسى، وصفوته الحاكمة وجهاز الدولة ذاته. هذا الإدراك السياسى لخطورة الإخوان، والجماعات الإسلامية الراديكالية، يمكن استخلاصه من تاريخ هذه العلاقات وأزماتها المتعددة واستراتيجيات تعامل النظام وجهاز الدولة مع الجماعات الإسلامية السياسية.

٣- إن استخدام النظام والصفوة السياسية الحاكمة للإسلام فى السياسة فى إطار عدد من الوظائف منها: توظيفه كمصدر رئيس فى بناء الشرعية السياسية، والتعبئة والحشد، وأداة لاستبعاد بعض القوى السياسية اليسارية الراديكالية كالشيوعيين، وأحد أدوات السياسة الخارجية المصرية إقليمياً وفى إطار العلاقات مع الدول الإسلامية، وفى التوازن السياسى بين القوى السياسية المختلفة كما حدث فى عصر الرئيس أنور السادات واتخاذہ غطاءً لحركته لإعادة صياغة السياسة الخارجية المصرية تجاه السعودية والخليج، وفى إطار إعادة التوازن مع الاتحاد السوفيتى ... إلخ.

٤- اعتمد النظام المصرى منذ محمد على، وجمال عبد الناصر، وأتور السادات، على استخدام المؤسسة الدينية الرسمية فى إطار الوظائف التى تعتمدها الدولة للإسلام عموماً، سواء على المستوى التعليمى، وإنتاج الخطاب الدينى، والتوظيفات السياسية التابعة لتحديدات النظام.

٥- فى عصر الرئيس السادات تشكلت خبرة جديدة فى توظيف الإسلام والمناورات به وعليه وحوله بين النظام وصفوة الحكم وبين القوى السياسية الأخرى. انكسرت عملية احتكار الإسلام، وتمت عمليات اختطافه سياسياً من قبل قوى داخلية، وخارجية، وتشكلت خبرة جديدة فى

التلاعب بالإسلام - وفق تأويلات بشرية وفقهية محددة - فى السياسة المصرية، والعربية والدولية، ولم يعد الصراع عليه وبه حالة مصرية، بل تعقّلت بتداخل قوى عديدة فى هذا المجال. إن خبرة ثلاثة عقود فى سياسات الدين، تمثلت فى مقتل رئيس الدولة، وفى نزاع عنيف ودام مع الصفوة السياسية الحاكمة، وجهاز الدولة الأمنى، ومحاولة اغتيال القيادة السياسية فى عهد الرئيس مبارك، ومقتل رئيس البرلمان، ومحاولة اغتيال لرئيس الوزراء، وأكثر من وزير للداخلية، ووزير الإعلام، وصحفيين، وقتل الكاتب فرج فودة ... إلخ. إن هذه الخبرة السلبية أدت إلى إنتاج مدرك سلبى يعاد إنتاجه من الصفوة وجهاز الدولة حول خطورة إدماج الإخوان والقوى الراديكالية فى اللعبة السياسية.

٦- إن تجربة الدمج السياسى الواقعى فى إطار الحصص التى خصصت للمعارضة كانت أهدافها تتمثل فى نقلة فى بناء الشرعية فى مرحلة حكم الرئيس مبارك لامتنصاص مصادر الغضب السياسى، ومحاولة تطويق واحتواء الإخوان المسلمين وإعطاء شرعية للمواجهات الدامية مع القوى الراديكالية عبر إضفاء شرعية سياسية للعنف المشروع لجهاز الدولة إزاء الراديكاليين بوصفهم إرهابيين.

٧- تجربة الإدماج الجزئى هى جزء من استراتيجيات براجماتية وعمليات ذات طبيعة مؤقتة تسم نخبة ثورة يوليو وما بعد فى نزعتها العملية فى السياسة، وفى مناوراتها السياسية والسماح ببعض الأدوار فى ظروف الأزمات لبعض القوى والأشخاص، ثم سرعان ما تسترد ما يتم أخذه فى السياسة سواء طوعاً أو قسراً. النزعة العملية ليست قاصرة على القوى السياسية وإنما سمت أسلوبى وتفكيرى وأدائى (مثال: التعامل مع تجار سوق الخضار مثلاً). ونموذج آخر هو التسامح مع الإخوان.

٨- الصراع بين النظام والإخوان تم بقوة - وعبر - ضربات استباقية واحدة تلو الأخرى لإتهاك الجماعة وإجهاضها، ولا سيما بعد أحداث نقابة المحامين ١٩٩٥ وتداعيات قضية عيد الحارث مدنى المحامى. عادت الصفوة الحاكمة والسياسة الأمنية إلى مدرك سياسى ونزعة إدماجية بين جميع القوى والجماعات الإسلامية السياسية بوصفها جميعاً قوى إرهابية، بلا تمييز سواء فى إنتاج الصور السياسية

والإعلامية عن هذه الجماعات، أو فى التعامل القانونى والسياسى معهم كقوى خارجة على الشرعية السياسية الرسمية، أو محظورة قانوناً.

٩- إن عمليات شبكة القاعدة قبل ١١ سبتمبر، ثم ما بعده وضرب أفغانستان حتى مروراً باحتلال العراق، وأحداث مومباسا، وشرق الرياض، والدار البيضاء، شكلت سياسات واستراتيجيات عديدة على مستوى النظام العالمى، تمثلت فى عولمة العمليات الإرهابية، وعولمة عمليات المواجهة الأمنية وترتب على هذه الاستراتيجيات أمور عديدة منها:

(أ) متابعات وملاحظات استخباراتية وأمنية للجماعات الإسلامية عموماً، والراديكالية على وجه الخصوص، وتنسيقات فى مجال جمع المعلومات، وعمليات للقبض على المطلوبين، أو اغتيالهم، أو تبادل المطلوبين ... إلخ.

(ب) تولد بيئة نفسية وإعلامية جماهيرية تخلط بين الإسلام كدين والجماعات الإسلامية السياسية، وبين الإرهاب العولمى، واعتباره عدواً وخطراً على الحضارة الغربية واستقرار العالم بصرف النظر عن مدى صحة ودقة هذا الإدعاء.

(ج) بروز قوائم إرهابية تضم بعض الجماعات والأشخاص من قبل الخارجية الأمريكية.

(د) تخفيف منابع الدعم المالى للإرهاب وتعقب شبكات التمويل وجمعياته ومنظماته الطوعية، والدول التى تشكل ملاذاً آمناً للإرهاب وجماعاته الإسلامية السياسية، وفق إصطلاحات الإدارة الأمريكية وغيرها من الإدارات السياسية الحليفة لها.

١٠- قامت الحكومة الإسلامية بتهيئة المناخ لمفاوضات، ومفاوضات فى نظر البعض كى يرجع بعض قادة الجماعات الإسلامية لرواها داخل السجون فى مقابل تحسين المعاملة العقابية - والاعتقالية - لهم، ناهيك عن الإفراج عن بعض المسجونين فى إطار تقييمها لحالاتهم. هذا الاتجاه يذكرنا على نحو ما باستراتيجية الدمج الجزئى والنزعة العملية، التى ترمى إلى تخفيض عنف الجماعات وضبطه أمنياً ثم توجيه ضربات استباقية للإخوان، ومحاكمات لعناصر عديدة داخلهم بين الحين والآخر.

١١- إن نظرة على البيانات الإقليمية والعولمية، والضغط السياسي الناجمة عنها، تشير إلى احتمالية المزيد من الحذر والخوف من أية عملية للإدماج داخل بنية النظام ومؤسساته وقواعده، في إطار أية محاولات للإصلاح السياسى الجزئى أو الشامل. وهنا يمكن ملاحظة أن النبذ والإقصاء كخيار لا يمنع من هوامش للمناورة بين النظام وبين الإخوان والجماعات، ومن بعض التسامح خارج إطار القانون، أو منح جمعية خيرية، أو الإفراج عن بعض الكوادر في إطار متابعة أمنية لهم. إن خيار النبذ والإقصاء ربما يساعد عليه عمليات القاعدة، وموقف العناصر التى تدير التنظيم، ولاسيما بعض القادة المصريين من الجهاد سابقاً بقيادة أيمن الظواهري.

السيناريو الثانى: الإدماج الجزئى:

يتأسس هذا السيناريو على الافتراضات التالية:

١- طبيعة البيئة السياسية - الاقتصادية المصرية فى ظل مجموعة من الأزمات الهيكلية الممتدة، ولاسيما فى الاقتصاد المصرى، وانعكاساته الاجتماعية، وتزايد الفجوات الاجتماعية، وما تولده من مصادر للتهديد الأمنى، وتؤدى إلى إنتاج فجوات أمنية فى ظل بيئة أمنية إقليمية وعولمية مضطربة.

٢- النزعة السياسية العملية للصفوة السياسية الحاكمة، وجهاز الدولة فى التعامل مع القوى السياسية المعارضة الرسمية، والمحجوب عنها الشرعية القانونية سواء فى التعامل معها حيناً وراء الستار، أو عبر التسامح السياسى معها من خلال ترك مساحة لتحالفاتها مع قوى معارضة حيناً آخر - كالفرد ثم العمل والأحرار، أو دخول عناصر كالأخوان مثلاً إلى البرلمان كمستقلين، وترك هذه التفاعلات تتم خارج إطار الشرعية القانونية، ريثما تواجه إحدى القوى الأخرى، ثم تنقض بقوة الردع على هذه الجماعة.

٣- المطالبات الدولية، والمصرية بضرورة إجراء إصلاحات هيكلية للنظام السياسى، ومؤسساته، ومنح فرص للأجيال الجديدة والشابة فى مصر كى تتخرب فى العمل السياسى، والتطوعى. إن إدخال بعض القوى السياسية الإسلامية إلى اللعبة السياسية، والشرعية السياسية

والقانونية تمثل جزءاً من هذا النمط من المطالبات الإصلاحية في مصر، ولاسيما العناصر المعتدلة سياسياً.

٤- ضغوط منظمات حقوق الإنسان الدفعية، حول ضرورة الإفراج عن الأشخاص الذين طبق عليهم قانون الطوارئ، ومكافحة الإرهاب كجزء من الخطاب الناقد للقوانين الاستثنائية.

٥- مواجهة الجماعة السياسية الإسلامية التي تشكل خطراً على النظام يتطلب استيعاب بعض القوى المعتدلة داخل الجماعات الإسلامية، وربما السماح لها بتشكيل جمعية أهلية وثقافية كما حدث مع جماعة الوسط أو حزب سياسي - في مرحلة ما - أو السماح لهم بالترشيح في إطار قانون فردي للانتخاب، أو السماح لبعضهم بالدخول على قوائم بعض الأحزاب في إطار شروط محدودة كي يكون هناك تعبير سياسي ما، وحتى يمكن التصدي للعناصر المتمردة والخطرة من وجهة نظر النظام.

٦- يمكن الربط بين الدمج الجزئي، وبين عناصر داخل الأجيال الجديدة - الأجيال الوسيطة - في الهياكل العمرية لبعض الجماعات، أو عناصر يتم دمجها بعد انشقاقات داخل جماعاتها، تسمح باختلالات، ونسخ يسمح لجهاز الدولة بالتدخل وتوسيع عملية تجنيد بعض الكوادر وانكشاف هذه الجماعات، وإنتاج بعض المشاكل تسمح له بالتدخل بضربات وقائية بين الحين والآخر، لإضعاف التنظيمات الحركية، والتي تمتلك ديناميكية وقدرة على التعبئة، والتجنيد، وبناء القواعد والخلايا والانتشار القاعدي.

٧- يمكن تصور المزوجة بين استراتيجية الإدماج الجزئي مع إصلاحات جزئية لتجديد دماء الشرعية السياسية ومصادرهما ومرجعياتها، وفي إطار بعض الإصلاحات في التعليم المدني، والتعليم الديني والمؤسسة الدينية الرسمية - وفي ظل الحديث عن إصلاح الخطاب الديني -، بما يؤدي إلى دعم القوى الإسلامية المعتدلة، وتزداد برامجها الجماعات وانخراطها في الإطار الديني - الأخلاقي والعمل، وتطبيقها للاعتبارات البراجماتية والحياتية أكثر فأكثر ومن ثم التخفيف من وطأة التزمّت والتشدد والغلو الديني.

٨- إن الدمج الجزئى يبدو ملائماً مع ميراث تراكم من تحول فى المزاج الدينى الجماعى المحافظ والطقوسية والميل إلى تقاليد وقيم وسلوكيات مجتمعات المهاجر البدو - نفطية، وفقه البداوة النفطى، وفق تعبيرات الشيخ محمد الغزالى رحمه الله.

٩- إن الإدماج الجزئى يساعد على تطوير المراجعات الفكرية لدى بعض قادة وكوادر الجماعات الإسلامية السياسية، ويجعلها تنزع نحو المزيد من التنازلات، بل وخلق تأثيرات متبادلة بين عمليات الإصلاح التعليمى والثقافى والسياسى، وبين عمليات إنتاج خطاب إسلامى اعتدالى يتعايش مع قيم الحداثة القانونية والسياسية .. الخ.

١٠- الإدماج الجزئى يساهم فى تجديد بعض مصادر شرعية النظام السياسى وخاصة بعد تآكل وجفاف مصادر الشرعية السياسية التاريخية، وشحوبها عن ذهنية وإدراك الذاكرة التاريخية الجماعية للأجيال الجديدة فى مصر كثورة يوليو، والاستقلال الوطنى والعدالة الاجتماعية، وحرب أكتوبر، والإصلاح الاقتصادى، والتعددية السياسية المقيدة .. الخ.

إن جفاف وتآكل الشروخ التى رافقت على بناء الشرعية ومرجعياتها، تتطلب تجديد مصادرها ومرجعياتها، ولو فى الحد الأدنى، من خلال الإدماج الجزئى.

١١- إن الإدماج الجزئى لعناصر إسلامية سياسية معتدلة فى بنية النظام تؤدى إلى تجديد شرعية عمليات توظيف الإسلام فى أداء وظائف سياسية، بعدما برزت ظاهرة الاختطاف السياسى للإسلام، وجحد شرعية النظام على أساس مرجعية إسلامية من القوى الراديكالية.

١٢- قيام شبكة القاعدة - أو غيرها - بعمليات إرهابية داخل الولايات المتحدة مجدداً، بما يدفع رأى العام الأمريكى، والإدارة إلى ضرورة اتخاذ سياسة للحوار مع بعض الجماعات ومن ثم تعزيز الاتجاه إلى الحوار والدفع نحو سياسة الدمج الجزئى.

١٣- قيام المجموعة الأوروبية - والولايات المتحدة - بإجراء حوارات مع جماعة الإخوان المسلمين، كما حدث فى لقاء بعض أعضاء من جماعة الإخوان وممثلين للمجموعة الأوروبية فى النادى السويسرى بالكيت كات بمحافظة الجيزة، بترتيب من الدكتور سعد الدين إبراهيم،

كما نشر مؤخراً في بعض الصحف المصرية والعربية. هذا الاتجاه قد يؤشر إلى نزعة أوروبية براجماتية، تود استكشاف مباشر للجماعات الإسلامية السياسية كالأخوان، وذلك في إطار محاولة للمعرفة المباشرة وتبادل الأفكار مع هذا النمط من المنظمات الإسلامية السياسية. السيناريو الثالث: الإدماج الكلي للجماعات الإسلامية السياسية في إطار النظام:

يقوم هذا السيناريو على عدد من المقومات أو الافتراضات النظرية نطرحها فيما يلي:

١- إن أحداث ١١ سبتمبر وما بعدها، واحتلال العراق، ونزوع الولايات المتحدة الأمريكية بعد احتلال العراق، إلى سياسة للإصلاح السياسي والتغيير القسري للنظم والقادة السياسيين في هذه المنطقة، أو عبر ممارسة ضغوط ناعمة أو فظة على قادتها، وذلك لإصلاح النظم التعليمية، والمؤسسات والخطاب الديني.

تتأسس هذه الرؤية على أن القاعدة، وغيرها من الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية، جاءت نتاجاً لسياسات تسلطية عربية داخلية في التعليم والمؤسسات الدينية الرسمية، وفي قمع المعارضات السياسية، ونتاجاً لغياب المشاركة السياسية.

٢- إن الإصلاح السياسي، سيفتح المجال أمام الجماعات الإسلامية السياسية التي تستند إلى قاعدة اجتماعية وإلى الانخراط عبر آليات المشاركة في المؤسسات على اختلاف مستوياتها. ويمكن للتيار الإسلامي اختراق بنى النظام، بل ومؤسساته السياسية والبرلمانية.

٣- إن عمليات الإصلاح، ستفتح الباب أمام توظيف الجماعات الإسلامية للبيئة الثقافية والرمزية والقيم الإسلامية والطقوسية المحافظة التي تنامت وتراكمت طيلة العقود الثلاث الأخيرة. إن الرأسمال الديني الإسلامي المصنوع يفتح المجال أمام إمكانيات اختراق النظام السياسي سلمياً، بل يولد طلباً اجتماعياً على ضرورة الإدماج السياسي الكلي للجماعات في النظام، وفي إطار المجتمع الأهلي، والمنظمات الوسيطة. ويمكن في هذا الإطار توظيف الغضب الجماهيري حول السياسات الأمريكية والإسرائيلية. إن الخطاب الأمريكي لدى صقور الإدارة

اليمنية، وخطه بين نزعته المسيحية الصهيونية، وبين الإسلام والإرهاب، ساهم في إشاعة الكراهية الجماهيرية للولايات المتحدة وسياساتها، ويمكن اللعب على خط مضاد، وتحويل النزاع إلى كراهية أمريكية - إسرائيلية للإسلام، بهدف تعبئة الجماهير وراء الجماعات والخطاب الإسلامي السياسي.

إن السيناريو السابق يعد أقل السيناريوهات رجحاناً في ضوء معطيات البيئة السياسية، والقانونية، والضغط الدولية في أعقاب عمليات القاعدة قبل وبعد ١١ سبتمبر، وبعد احتلال العراق والعمليات التي تمت في المجمعات السكنية التي يسكنها أجانب وأمريكيون في شرق الرياض، والأخيرة التي تمت في الدار البيضاء. إن تكاثف الضغوط الدولية على عولمة المواجهات الأمنية يجعل السيناريو الثالث، هو أضعف السيناريوهات.

خاتمة: تمرين في الترجيح بين البدائل

يعتمد ترجيح أى بديل عن آخر على عدد من المتغيرات منها:

- ١- مدى واقعيته، وقابليته للتطبيق من حيث نفقاته السياسية.
- ٢- طرائق التفكير السياسي، والخبرات السياسية للصفوة الحاكمة، وخبرات جهاز الدولة، وثقافة الدولة، إذا جاز التعبير وساغ.
- ٣- البيئة الداخلية للنظام، ولاسيما طبيعة الأجيال المسيطرة على مقاليد السلطة. ومن ناحية أخرى، الأزمة الاقتصادية، وغياب تصورات متبلورة لعملية الخلافة السياسية، وقواعدها، تكون موضعاً للتراضى العام.

٤- المتغيرات الإقليمية والدولية ومدى ملاءمتها لبديل دون آخر من البدائل المتاحة.

يبدو لى أن الخيار أو البديل أو السيناريو الثانى، والمتمثل في الإدماج الجزئى هو الأكثر قابلية للتصور وربما التطبيق وذلك لعدد من الاعتبارات نسوقها فيما يلى:

أ- خيار الإدماج الجزئى يتلاءم مع إدراك سياسى وفهم وخبرات الصفوة السياسية المصرية الحاكمة وثقافة جهاز الدولة، كما أنه قد تم تجريبه من قبل، وكانت له بعض النتائج الإيجابية لتطويق بعض الضغوط على النظام داخلياً، فضلاً عن أن هذا الخيار يساهم في إجراء موازنات

وتوازنات بين ميراث دينى شعبوى محافظ، وبين بناء الصورة السياسية للدولة وصفوتها الحاكمة لدى الإدارات السياسية الغربية.

ب- إن هذا الخيار يمكن التراجع عنه فى بعض المراحل التاريخية إذا ما تغيرت الأوضاع والتوازنات السياسية كما حدث فى تجربة الإدماج والاحتواء خلال الثمانينيات من القرن الماضى فى مصر. ج- يتيح هذا البديل، إضفاء شرعية ما، وحجج سياسية يستند إليها خطاب واستراتيجية المواجهة الصارمة مع الجماعات الإسلامية السياسية على اختلافها.

د- إن انتقاء بعض العناصر الاعتدالية، يمكن أن يكون أقرب إلى الثقافة السياسية الإسلامية السائدة لدى النخبة السياسية الحاكمة من ناحية، وأيضاً قادة جهاز الدولة، ولاسيما المنوط بهم مواجهة هذه الجماعات.

ثانياً رؤى ومصالح الآخرين

وثائق

مبادرة الشراكة بين الولايات المتحدة والشرق الأوسط خطاب كولن باول في مؤسسة التراث

شكرا جزيلا، يا أيد لتلك المقدمة الحارة. شكرا لك وللمؤسسة التراث لدعوتي إلى هنا لكي أناقش الآمال والتطلعات التي نتقاسمها مع شعوب الشرق الأوسط.

وأود أيضا أن أرحب بضيوفنا الممتازين الآخرين من السلك الدبلوماسي، والعاملين في الكونغرس، والمنظمات غير الحكومية، والقطاع الخاص، شكرا لكم لتخصيصكم الوقت للمجيء اليوم.

وإنه لمن المناسب أن نجتمع في مؤسسة التراث. ذلك أن رؤيا المؤسسة، لبناء وطن تزدهر فيه الحرية، والفرص، والرخاء، والمجتمع المدني، هي نفس الرؤيا التي نتقاسمها مع شعوب الشرق الأوسط لبلدانها. الشرق الأوسط هو منطقة شاسعة فائقة الأهمية للشعب الأميركي.

فالملايين منا يتعبدون في كنائس، ومساجد، ومعابد يهودية، مبشرين بالديانات العظيمة الثلاث التي ولدت في الأراضي الممتدة بين البحر الأبيض المتوسط والخليج الفارسي.

ولغتنا وتقاليدنا حافلة بإشارات إلى بيت المقدس وبيت لحم ومكة المكرمة.

ودليل الهاتف لدينا يحمل تلك الأسماء أمثال موسافي، ليفي، وشاهين التي تتحدث عن جذور عائلات عريقة في الشرق الأوسط. ومزارعونوا يزرعون القمح، وعمالنا يصنعون طائرات، وأجهزة كمبيوتر، ومنتجات أخرى عديدة نبيعها لدول المنطقة، بينما الأموال تتدفق من مستثمرين في الشرق الأوسط إلى بلدنا.

ومن المفجع أن آلافا من رجالنا ونسائنا ماتوا في ١١ أيلول / سبتمبر، ٢٠٠١، على أيدي إرهابيين ولدوا وأصبحوا راديكاليين هناك.

وعترافا منا بأهمية المنطقة، كرّسنا دمنا ومالنا لمساعدة شعوب وحكومات الشرق الأوسط على مدى نصف قرن من الزمن وأكثر.

والحقيقة أن سبرتي في الخدمة العامة صاغت الأحداث هناك. فقد كان لي امتياز أن أكون رئيس هيئة الأركان المشتركة عندما قادت الولايات المتحدة التحالف الدولي، بما فيه عدد كبير من الدول العربية، الذي أخرج الغزاة العراقيين من الكويت. واليوم، كوزير للخارجية، يتطلب الشرق الأوسط قدرا عظيما من اهتمامي.

وقد شددت سياستي الشرق أوسطية كحكومة، على كسب الحرب ضد الإرهاب، وتجريد العراق من الأسلحة، وإنهاء النزاع بين إسرائيل والفلسطينيين.

والحرب على الإرهاب لا تقتصر على الشرق الأوسط، طبعا، غير أن أصدقائنا هناك لهم مصلحة مهمة بها بوجه خاص. فقد عانى كثيرون من بلاء الإرهاب مباشرة. ويسرني أن أصدقائنا سارعوا لمواجهة التحدي بأن منحوا حقوق إنشاء قواعد لعملية الحرية المستديمة في أفغانستان، ومبادلتهم المعلومات الاستخباراتية وتلك المتعلقة بتنفيذ القانون، واعتقالهم اراهبيين مشتبه بهم، وفرضهم قيودا على التمويل الإرهابي.

وعلينا أيضا، مع دول الشرق الأوسط، ومع أصدقائنا وحلفائنا، ومجتمع الدول، أن نعالج أيضا الخطر الجسيم والمتنامي الذي يشكله نظام صدام حسين العراقي. وقد أعطى مجلس الأمن الدولي، بموافقة الإجماعية على القرار ١٤٤١، العراق فرصة أخيرة للوفاء بالتزاماته. فالنظام العراقي يمكنه إما أن ينزع أسلحته، أو أنه سيجرد منها - الخيار خيارهم - لكنه لا يمكن أن يؤجل بعد الآن.

ولدينا أيضا اهتمام قومي عميق وثابت بإنهاء النزاع الإسرائيلي-الفلسطيني. ونحن نعمل مع أصدقائنا في المنطقة ومع المجتمع الدولي، لتحقيق سلام دائم يركز على رؤيا الرئيس بوش لدولتين تعيشان جنبا إلى جنب، في سلام وأمن. وهذا السلام سيتطلب من الفلسطينيين قيادة جديدة ومختلفة، ومؤسسات جديدة، ونهاية للإرهاب والعنف. وإذ يحق للفلسطينيون تقدما في هذا الاتجاه، سيكون مطلوبا من إسرائيل أيضا أن تجري خيارات صعبة، بما فيها إنهاء جميع أوجه النشاط المتعلق بالاستيطان، بصورة تتماشى مع تقرير ميتشل.

وكما قال الرئيس بوش، إنه بجهد مكثف من قبل الجميع، سيكون
إيجاد دولة فلسطينية قابلة للحياة أمرا ممكنا في عام ٢٠٠٥.

إن هدفنا النهائي هو تسوية عادلة وشاملة عربية-إسرائيلية،
تكون فيها جميع شعوب المنطقة مقبولة كجيران، تعيش في سلام وأمن.
وقد كانت هذه التحديات ولا تزال في مقدمة سياسة الولايات
المتحدة الشرق أوسطية، ولسبب وجيه، فكل منها يؤثر تأثيرا عميقا على
مصالحتنا القومية، وعلى مصالح الشعوب التي تعتبر الشرق الأوسط وطنا
لها. ونحن ما زلنا ملتزمين بالتزاما عميقا بمواجهة كل واحد من هذه
التحديات بهمة وعزم وتصميم.

وفي الوقت نفسه أصبح واضحا بصورة متزايدة أنه يجب علينا
أن نوسع تعاطينا مع المنطقة إذا كان لنا أن نحقق نجاحا. وعلينا
خصوصا أن نوجه اهتماما متواصلا ونشيطا إلى الإصلاح الاقتصادي،
والسياسي، والتعليمي. وعلينا أن نعمل مع شعوب وحكومات لسد الفجوة
بين التوقع والواقع التي دعتها الملكة رانيا ملكة الأردن بصورة بليغة،
فجوة الأمل.

وقد أوجد انتشار الديمقراطية والأسواق الحرة، التي ألهبتها
عجائب الثورة التكنولوجية، قوة محركة تستطيع أن تولد ازدهارا ورفاهيا
إنسانيا على نطاق لم يسبق له مثيل. إلا أن هذه الثورة خلفت الشرق
الأوسط وراءها إلى حد كبير.

لقد قدمت دول الشرق الأوسط على مدى التاريخ، مساهمات لا
تقدر بثمن للعلوم والفنون. لكن اليوم، توجد شعوب كثيرة هناك تفتقر إلى
ذات الحرية السياسية والاقتصادية، وفاعلية المرأة، والتعليم الحديث التي
تحتاج إليها لكي تزدهر في القرن الحادي والعشرين. وكما جاء في تقرير
التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٢، الذي وضعه أساتذة عرب بارزون
وأصدرته الأمم المتحدة، فإن سكان المنطقة يواجهون خيارا أساسيا - بين
"كسل وجمود"... و نهضة عربية تبني مستقبلا زاهرا لجميع العرب.

هذه ليست كلماتي. إنها كلمات خبراء عرب نظروا بعمق إلى
القضايا. وهي تستند إلى الحقائق الصارخة.

إن حوالي ١٤ مليون راشد عربي يفتقرون إلى وظائف هم
بحاجة إليها لوضع طعام على موائدهم، وسقوف فوق رؤوسهم، وأمل في

قلوبهم. وسيدخل زهاء ٥٠ مليون عربي آخر من الشبان والشابات سوق الوظائف المزدحم أصلا خلال الأعوام الثمانية القادمة.

إلا أن الاقتصاديات لا تولد ما يكفي من الوظائف، فالنمو ضعيف، والناتج المحلي الإجمالي لـ ٢٦٠ مليون عربي هو أقل من ذلك الذي لأربعين مليون أسياني، كما أنه أخذ في التدهور حتى أكثر من ذلك. أضيفوا إلى ذلك إنتاج الـ ٦٧ مليون إيراني والنتيجة تبقى مجرد ثلثي الناتج الإيطالي.

داخليا، كثير من الاقتصاديات تخنقها التنظيمات والمحسوبيات، وتنفلق في وجه مغامرات في التجارة والأعمال، وفي وجه استثمار وتجارة.

ودول الشرق الأوسط غائبة أيضا إلى حد كبير عن الأسواق العالمية. إنها بالكاد تولد ١ بالمائة من صادرات العالم غير النفطية. وهناك عشر دول شرق أوسطية فقط تنتمي إلى منظمة التجارة العالمية. وكما حذر الرئيس المصري حسني مبارك، "إعطاء دعم للصادرات هو قضية حياة أو موت".

إن العجز في الفرص الاقتصادية هو تذكرة إلى اليأس. وهو، إضافة إلى الأنظمة السياسية المتصلبة، خميرة خطيرة حقا. وإلى جانب اقتصاديات أكثر تحررا، يحتاج كثير من شعوب الشرق الأوسط إلى صوت سياسي أقوى.

إننا نرفض للفكرة المتعالية القائلة إن الحرية لن تنمو في الشرق الأوسط، أو أن هناك أي منطقة في العالم لا تستطيع أن تحتل الديمقراطية.

وقد جسد الرئيس بوش تطلعات الشعوب في كل مكان عندما قال في خطابه في "وست بوينت": "إنه عندما يتعلق الأمر بالحقوق والحاجات المشتركة للرجال والنساء، ليس هناك تصادم حضارات، فمتطلبات الحرية تنطبق كليا على أفريقيا وأميركا اللاتينية وكامل العالم الإسلامي".

وإذا أعطيت الشعوب خيارا بين الطغيان والحرية، فإنها تختار الحرية. علينا فقط أن ننظر إلى شوارع كابول، المزدحمة بأشخاص يحتفلون بانتهاء حكم طالبان في العام الماضي.

وهناك بصيص أمل في الشرق الأوسط أيضا، فدول أمثال البحرين، وقطر، والمغرب قامت بإصلاحات سياسية جريئة. والمنظمات المدنية ناشطة بصورة متزايدة في كثير من الدول العربية، تعمل في قضايا تتعلق بالخبز والزبدة، مثل تأمين بطاقات هوية للنساء التي توجد حاجة ماسة إليها.

ونحن نرى أيضا ثورة عارمة في وسائل الإعلام، من محطات التلفزيون الفضائية إلى مجلات أسبوعية صغيرة الحجم. وعلى الرغم من أن البعض منها لم يرق بعد إلى مستوى مسؤولياته للقيام بتغطية مسؤولة وتقديم معلومات واقعية، فإنه يجعل المعلومات في متناول أعداد من السكان أكثر من أي وقت مضى.

ومع ذلك، ما زالت تحكم كثيرا من الشرق أوسطيين أنظمة سياسة مغلقة، وكثير من الحكومات يكافح مؤسسات المجتمع المدني باعتبارها تهديدا، بدلا من أن يرحب بها كأساس لمجتمع حر، ديمقراطي، ومبشر بالآمل، ناهيك عن أن لغة الكراهية والاستبعاد والتخريض على العنف لا تزال هي اللغة السائدة.

وكما قال الملك محمد عاهل المغرب لبرلمان بلده قبل سنتين، إنه: "لتحقيق التنمية، والديمقراطية، والتحديث، من الضروري تحسين وتقوية الأحزاب السياسية، والنقابات العمالية، والجمعيات، ووسائل الإعلام وتوسيع مدى المشاركة".

وأخيرا، إن عددا كبيرا من أطفال المنطقة يفتقر إلى المعرفة ليستفيد من عالم من الحرية الاقتصادية والسياسية. فعشرة ملايين طالب في سن الدراسة هم إما في المنازل، أو يعملون، أو في الشوارع بدلا من أن يكونوا في صفوفهم المدرسية. وحوالي ٦٥ مليوناً من آبائهم لا يحسنون القراءة أو الكتابة، دع عنك مساعدتهم في دروسهم. وبالكاد يستطيع شخص واحد من كل مائة الوصول إلى كمبيوتر، ومن أولئك النصف فقط يستطيع الوصول إلى العالم الأوسع عبر الإنترنت.

وحتى عندما يذهب الأطفال فعلا إلى المدرسة، غالبا ما يتعذر عليهم تعلم المهارات التي يحتاجون إليها لكي ينجحوا في القرن الـ ٢١. "التعليم" غالبا ما يعني "الاستظهار" من غير فهم بدلا من التفكير الخلاق الحيوي الضروري للنجاح في عالمنا المتصف بالعلومة.

وقد وجد واضعو تقرير التنمية العربية أن "التعليم أخذ يفقد دوره الهام كوسيلة لتحقيق تنمية اجتماعية في الدول العربية، متحولاً عوضاً عن ذلك إلى وسيلة لاستدامة الفقر والطبقات الاجتماعية". وتلك إدانة دامغة ودعوة للعمل.

وهناك موضوع دائم يبرز من خلال هذه التحديات، ألا وهو تهميش المرأة في كثير من دول الشرق الأوسط، فأكثر من نصف نساء العالم العربي هن أميات. وهن يعانين أكثر من جراء البطالة والافتقار إلى فرص اقتصادية. وتشكل النساء أيضاً نسبة من أعضاء البرلمانات في العالم العربي أصغر منها في أي منطقة أخرى في العالم. وإلى أن تطلق دول الشرق الأوسط العنان لقرارات نساتهن، لن تبني مستقبلاً من الأمل.

إن أي معالجة للشرق الأوسط تتجاهل تخلفه السياسي، والاقتصادي، والتعليمي، ستكون مبنية على رمال.

سيداتي، سادتي، حان الوقت لوضع أساس متين من الأمل. إنني أعلن اليوم مبادرة تضع الولايات المتحدة بثبات في جانب تغيير، وإصلاح، ومستقبل حديث للشرق الأوسط.

خلال زيارة للرئيس مبارك لواشنطن في آذار / مارس الماضي، طلب مني الرئيس بوش أن أتولى رئاسة جهد جديد للحكومة الأميركية لدعم شعوب وحكومات الشرق الأوسط في جهودها لمواجهة هذه التحديات الإنسانية الملحة.

ويسرني أن أعلن النتائج الأولية لعملنا مجموعة مبتكرة من البرامج وإطاراً لتعاون مستقبلي نسميها مبادرة الشراكة بين الولايات المتحدة والشرق الأوسط.

إن مبادرة الشراكة بين الولايات المتحدة والشرق الأوسط هي جسر بين الولايات المتحدة والشرق الأوسط، بين حكومتنا وشعبينا، يسد فجوة الأمل بالطاقة، والأفكار، والأموال.

ومبادرة شراكتنا هي استمرار، وتصعيد لالتزامنا القائم منذ زمن طويل بالعمل مع جميع شعوب الشرق الأوسط لتحسين حياتها اليومية ومواجهة المستقبل بأمل.

وكما أن قرارنا إعادة الانتساب إلى اليونسكو هو رمز على التزامنا بتعزيز حقوق الإنسان والتسامح والتعلم، فإن هذه المبادرة هي دليل قوي على التزامنا بكرامة الإنسان في الشرق الأوسط.

إننا سنخصص بصورة أولية مبلغ ٢٩ مليون دولار لجعل هذه المبادرة تنطلق بقوة، وسنعمل مع الكونغرس للحصول على تمويل جوهري إضافي للعام القادم، وهذه الأموال ستكون زيادة على الأكثر من مبلغ الألف مليون دولار الذي نقدمه كمساعدة اقتصادية للعالم العربي كل عام.

وستتد مبادرتنا إلى ثلاث ركائز.

إننا سنشارك مع مجموعات من القطاعين الخاص والعام لسد فجوات الوظائف بإصلاح اقتصادي، واستثمار للأعمال، وتنمية القطاع الخاص.

وسنشارك مع قادة المجتمع لسد فجوة الحرية بمشاريع لتقوية المجتمع المدني، وتوسيع المشاركة السياسية، ورفع أصوات النساء. وسنعمل مع المربين لسد فجوة المعرفة بمدارس أفضل ومزيد من الفرص للتعليم العالي.

سيداتي، سادتي، الأمل يبدأ براتب عمل. وذلك يتطلب اقتصادا مليئا بالحيوية والنشاط. وعن طريق مبادرة الشراكة بين الولايات المتحدة والشرق الأوسط، سنعمل مع حكومات لإنشاء أحكام وأنظمة اقتصادية ستجذب الاستثمار الأجنبي وتتيح للقطاع الخاص أن يزدهر.

وسنساعد شركات الأعمال الصغيرة والمتوسطة على تحقيق وصول إلى الرأسمال الذي هو قوالم الحياة. وكخطوة أولى، يسرني أن أعلن أننا سننشئ صناديق أموال للمشاريع في الشرق الأوسط، على غرار المشاريع البولندية - الأميركية الناجحة، للبدء في الاستثمار فورا في أعمال جديدة واعدة.

وسنساعد -أيضا- مزيدا من الدول على المشاركة في سقاء الاقتصاد العالمي، وذلك يعني تقديم معاهدة فنية إلى الدول الأعضاء الطموحة في منظمة التجارة العالمية كالمملكة العربية السعودية، والجزائر، ولبنان، واليمن، لتلبية معايير منظمة التجارة العالمية.

وهو يعني البناء على اتفاقنا الناجح للتجارة الحرة مع الأردن
بالبدء بمفاوضات اتفاق تجارة حرة مع المغرب، وهو يعني الاستمرار
في العمل مع دول كمصر والبحرين لاستكشاف طرق لتعزيز علاقتنا
التنائية من التجارة الاقتصادية، بما في ذلك عبر اتفاقات تجارة حرة
ممكنة.

وتتطلب الاقتصاديات المنفتحة أنظمة سياسية منفتحة، وعليه فإن
الركيزة الثانية لمبادرتنا من الشراكة ستدعم المواطنين عبر المنطقة الذين
يطالبون بأصواتهم السياسية.

وقد بدأنا المشروع الاختباري الأول في هذا المجال الشهر
الماضي، عندما أحضرنا وفدا من ٥٥ زعيمة سياسية عربية إلى الولايات
المتحدة لمشاهدة انتخاباتنا النصفية.

وقد عقدت اجتماعا عظيما جدا مع هذه المجموعة الرائعة، وكان
الترامبا وطاقتها مصدر إلهام لي، وقد وُجّهت إلى أسئلة صعبة، وناقشنا
القضايا كما يفعل الناس في مجتمعات حرة.

وقد تحدثت - أولئك النساء - إلي ببلاغة عن قلقهن بالنسبة إلى
المستقبل وأحلامهن بعالم حيث يمكن لأطفالهن أن يعيشوا في سلام،
وحديثني عن أمهاتهن بأن يرين نهاية للنزاعات التي تشل منطقتهم،
وتحدثن إلي كيف يردن أن يتحكمن بحياتهن ومصائرنهن. وطلبن أن
يعرفن المزيد عن الديمقراطية الأميركية، وكيف يجعلن أصواتهن أكثر
فعالية.

وتتطلب زيادة المشاركة السياسية أيضا تقوية المؤسسات المدنية
التي تحمي حقوق الأفراد وتوفر فرصا للمشاركة، وعن طريق مبادرتنا
للمشاركة ستدعم هذه الجهود.

ولكي تعمل الاقتصاديات الحرة والأنظمة السياسية بنجاح فإنها
تحتاج إلى مواطنين متعلمين، وعليه ستركز الركيزة الثالثة لمبادرة
التعاون بين الولايات المتحدة والشرق الأوسط على إصلاح تعليمي.

وستشدد برامجنا على تعليم الفتيات، فعندما تتحسن نسبة التعليم
بين الفتيات، تتحسن كذلك جميع مؤشرات التنمية المهمة الأخرى في أي
بلد. ولقد أصاب شاعر النيل حافظ إبراهيم عندما قال:
"ألم مدرسة إذا أعددتها أعددت شعبا طيب الأعراق"

وسنوفر منحاً دراسية لإبقاء الفتيات في المدارس وتوسيع التعليم للفتيات والنساء. وبصورة أوسع، سنعمل مع الأبوين والمربين لتعزيز الإشراف المحلي وإشراف الأبوين على الأنظمة المدرسية.

وفي كل واحد من هذه المجالات الثلاثة، نحن ملتزمون بمشاركة أصيلة في اتجاهين. مشاركة مع المواطنين ودول المنطقة، ومع الكونغرس، وحتى مع جهات مانحة أخرى بينما ننفذ هذه الأجندة.

إن هذه المبادرة هي من المشاريع الأكثر تحدياً التي درسناها نحن وشركاؤنا في المنطقة. وعلينا أن نكون واقعيين بشأن العقبات القائمة على الطريق أمامنا، وبسأن الوقت الذي ستستغرقه لرؤية تغيير حقيقي يتجذر، وبسأن الدور المحدود الذي تستطيع جهات خارجية أن تقوم به. وعلينا أن ندرك بأن مصلحة الشرق الأوسط الحقيقية يجب أن تدفع بهذه المبادرة إلى الأمام، وأن المشاركة الشرق أوسطية هي وحدها التي ستحافظ عليها، لكن علينا أيضاً ألا نقنع بتوقعات منخفضة، فكما يظهر الاختمار في المنطقة، فإن شعوب الشرق الأوسط نفسها تمتلكها هذه القضايا.

ونحن لا نبدأ من لا شيء، فإننا نعمل الآن بنجاح فعلاً مع مجموعة واسعة من الشركاء. مثلاً، أعلننا في الشهر الماضي إنشاء "مؤسسة ليد" التي تشترك فيها الوكالة الأميركية للتنمية الدولية مع البنك الدولي والقطاع الخاص المصري لدعم إقراض المشاريع الصغيرة في مصر.

إضافة إلى ذلك، نشترك فعلاً، عن طريق شراكتنا من أجل التعليم، مع دول المنطقة في تدريب المعلمين، وتعليم اللغة الإنكليزية، وبرامج أخرى لتقوية أنظمتها التعليمية.

والحقيقة أن جزءاً مهماً من عملنا سيتناول مراجعة برامجنا القائمة للاستفادة منها والتأكد من أن برامجنا الحالية تلامس أكبر عدد ممكن من الأرواح.

كما أننا لا ندافع عن الأسلوب القائل إن "حجماً واحداً يلائم الجميع". فالمنطقة كثيرة التنوع بالنسبة إلى ذلك الأمر. لكننا سنكون على الأرض نصغي ونعمل للتأكد من أن برامجنا مفصلة لتلائم حاجات الشعوب حيثما كانت تعيش.

وإننا بمبادرة الشراكة بين الولايات المتحدة والشرق الأوسط نعترف بأن الأمل المبني على فرصة اقتصادية، وسياسية، وتعليمية هو حاسم لنجاح جميع جهودنا، وأن نجاح هذه الجهود الأخرى هو، بدوره، ضروري لإيجاد أمل.

لقد شاهدت خلال جولتي في الشرق الأوسط، في الحياة العامة والخاصة، عن كثب طاقة، وإبداع، وتفاني الأبوين وهما يحاولان بناء مستقبل أفضل لأطفالهما، لكنني شاهدت أيضا إحباطهما عندما كان التقدم بطيئا جدا. علينا أن نسير قدما بخطى أسرع، ولسوف نسير بخطى أسرع.

إننا عبر مبادرة الشراكة بين الولايات المتحدة والشرق الأوسط، نضيف أملا إلى أجندة الولايات المتحدة والشرق الأوسط. وإننا سنستخدم طاقتنا، وقدراتنا، ومثاليتنا لجلب الأمل إلى جميع عباد الله الذين يعتبرون الشرق الأوسط وطننا لهم^(*).
شكرا لكم .

(*) ١٢ ديسمبر ٢٠٠٢، نقلًا عن موقع إسلام أون لاين. نت، انظر

<http://www.islamonline.net/Arabic/news/2002-12/13/article08.shtml>

نحو مزيد من الديمقراطية في العالم الإسلامي^(*)

خطاب السفير ريتشارد هاس

مدير قسم التخطيط السياسي

في وزارة الخارجية الأميركية

ألقي في مجلس العلاقات الخارجية

يسرني ويشرفني أن أكون هنا مساء هذا اليوم، وأن يكون "فؤاد عجمي" هو الذي قدمني لأمر جيد فعلاً. فؤاد إنسان حكيم وخبير في صناعة الكلام، إذ أنه يوضح في كتبه ومقالاته وتعليقاته ما يبدو غير شفاف في كثير من الأحيان. إنني مدين له مرتين لأنه نقل موقع حصته الدراسية مساء هذا اليوم ليكون معنا. الواقع أنه جاء بحصته إلى هنا، وعليه، فإنني أتصور إذا أنه مدين لي لأنه لم يعد بحاجة إلى إعداد أي محاضرة لإلقائها في حصته. فيإمكانني القول، والحال هذه، أننا متساوون. ويسرني أيضاً أن أتكلم في مجلس العلاقات الخارجية. أنا أشعر أنني في بيتي لأنني عملت مرة في هذا المجلس. فالمجلس لا يزال مؤسسة الفكر والرأي الرئيسية في هذا الحقل. أقول ذلك بكل إخلاص لأنني، عندما عملت في مكان قريب لدى مؤسسة زميلة - وقد يقول البعض إنها منافسة - كنا نقيس النجاح بعدد البحثة لدينا الذين يظهرون على صفحات مجلة "فورين أفيرز" أو يشاركون في فرق الدراسة أو فرق العمل التابعة للمجلس.

ومن دواعي سروري مساء هذا اليوم أن تسنح لي فرصة التحدث معكم حول فرص تعزيز الديمقراطية في العالم الإسلامي. فمبادئ وتوسيع رقعة الديمقراطية كانت دائماً مسألة مركزية بالنسبة للسياسة الخارجية الأميركية. فمنذ ظهور نقاط الرئيس "وودرو ويلسون" الأربع عشرة إلى مشروع مارشال، رأينا في توسع الحرية والديمقراطية

مصلحة قومية أساسية. وقد شجعت الولايات المتحدة، في عهد أحدث، بلداناً مختلفة مثل كوريا الجنوبية، والفلبين، والسلفادور، وجنوب أفريقيا، وتشيلي في مراحل انتقالها إلى الديمقراطية. كما لعبنا دوراً قيادياً في تأييد انتشار الديمقراطية في بلدان أوروبا الشرقية الشيوعية سابقاً. لا تزال الديمقراطية نقطة محورية في السياسة الأميركية اليوم. تؤكد استراتيجية الأمن القومي للولايات المتحدة، "أن على أميركا أن تقف بحزم إلى جانب مطالب الكرامة الإنسانية غير القابلة للتفاوض: حكم القانون؛ الحد من السلطات المطلقة للدولة؛ حرية التعبير؛ حرية العبادة؛ المساواة في العدالة؛ احترام النساء؛ التسامح الديني والإثني؛ واحترام الملكية الخاصة".

لماذا ركزت الولايات المتحدة بهذه الكثرة على الديمقراطية؟ ففي الدرجة الأعمق أساساً، نحن نساند الديمقراطية كمسألة مبدئية. فهي في صميم ما نحن عليه كدولة وما نمثله نحن كشعب. عند استلامه ميدالية فيلادلفيا للحرية في ٤ أيار/مايو ٢٠٠٢، تحدث وزير الخارجية بول "عن مسؤوليتنا كمواطني أعظم ديمقراطية في العالم، في أن نضمن أن بلدنا هو قوة في خدمة الحرية حول العالم. والحقيقة أن الحقوق التي لا تتأزل عنها في الحياة، أي الحرية ونشدان السعادة قد وهبها الله لكل الجنس البشري. فهي ملك كل رجل وامرأة وولد على وجه الأرض". وسوف تساعد الولايات المتحدة الدول الأخرى في تحقيق هذه الطموحات الأساسية لأنها كونية. فهذه القيم ليست مجرد نمط حياة تعتقد أميركا أن من واجبها تصديره.

وثمة أيضاً أسباب عملية تدعو الولايات المتحدة إلى تعزيز الديمقراطية في الخارج، للدلالة على أن الواقعية والمثالية يمكنهما التكامل. فبكل بساطة، سوف نزهدهم أكثر كشعب وكدولة في عالم من الديمقراطيات بدلاً من عالم من الأنظمة الاستبدادية والفسوضية.

العالم الديمقراطي هو عالم مسالم أكثر. فنمط الديمقراطيات المتأصلة التي لا تتحارب مع بعضها البعض هو أحد أهم النتائج التي أمكن إثباتها في دراسات العلاقات الدولية. هذا لا يعني أنه لا يمكن أن تكون لنا مصالح متشابكة وتعاون مثمر مع بلدان غير ديمقراطية، كما لا يعني أنه لن تكون هناك خلافات قوية في وجهات النظر مع

الديمقراطيات الزميلة. لكن كلما ازداد عدد الديمقراطيات في العالم، اتسعت المناطق في العالم التي من المحتمل أن تسعى دولها إلى حل خلافاتها بالطرق الدبلوماسية.

نحن نرى هذا بكل وضوح في أوروبا، اليوم، وعلى الرغم من تاريخ طويل من الحروب الوحشية التي بلغت ذروتها في حربين عالميتين ذاتا كلفة بشرية هائلة، لم تعد الديمقراطيات الأوروبية تفكر بمحاربة بعضها البعض. على العكس، يكرس الأوروبيون جهودهم لأجل تحقيق تكامل أكبر. لقد دخلت ألمانيا وفرنسا في حرب ثلاث مرات بين ١٨٧٠ و ١٩٤٠. واليوم، عندما يقوم خلاف بين فرنسا الديمقراطية وألمانيا الديمقراطية، تتفاوضان بشأنه حول طاولة مؤتمر، وليس في ساحة القتال.

الانتشار السريع للديمقراطية في أميركا اللاتينية الذي طال المنطقة بأكملها تقريباً قد خفف أيضاً إلى درجة كبيرة من إمكانيات الحرب في نصف القارة الغربي عندما. وفي حين كانت البرازيل والأرجنتين تعززان الديمقراطية لديهما، فإنهما قررتا التخلي عن السعي وراء السلاح الذري. وعندما تم في "ليما"، عاصمة البيرو، في نفس يوم هجمات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، التوقيع على شرعة الديمقراطية التي أعدتها منظمة الدول الأميركية، تعهدت كل دولة في نصف القارة الغربية، باستثناء كوبا وحدها، تعزيز الديمقراطية في الداخل وتقديم المساعدة لجيرانها إذا ما تعرضت الديمقراطية فيها إلى تهديد أو تداعيات.

والديمقراطية أيضاً صلة وثيقة بالازدهار، نحن في أعمال السياسة الخارجية نركز غالباً على الاتجاه نحو نمو اقتصاد السوق مع الوقت لإدخال الديمقراطية، ومن المؤكد أن النمو الاقتصادي في كوريا الجنوبية وتايوان وتشيلي قد ساعد على إقامة أسس أقوى للديمقراطية. كما أنه، من جهة مقابلة، يساعد حكم القانون الشفاف، وتساوي الفرص الأكبر الذي توفره الديمقراطيات، بدوره في تحفيز النمو الاقتصادي والازدهار. لقد أدى انتقال المصلحة سلمياً وبطريقة يمكن توقعها إلى المزيد من الانفتاح وتراجع الفساد في المكسيك مما أنشأ الظروف التي تمكن النمو الاقتصادي المستدام من أن يزدهر.

من المهم، قبل الذهاب إلى أبعد من هذا، تعريف الكلمات. فأننا، عندما نتكلم عن الديمقراطية، لا أتحدث عن أشكالها أو مؤسساتها أو انتخاباتها وحسب. فالديمقراطية تقوم في الأساس على توزيع السلطة - في الحكومة وفي المجتمع - ففي الحكومات الديمقراطية، توزع السلطة بحيث لا يسيطر صوت واحد غير خاضع للمساءلة. للحكومات القومية في الأنظمة الديمقراطية، تتطلب وجود ضوابط وتوازنات، مثلاً، عن طريق المنافسة بين فروع الحكم التشريعية والتنفيذية، وكذلك عن طريق القضاء المستقل. فالحكومة القوية عليها أن تواجه تقييدات المعارضة المنتخبة.

ويمكن أيضاً إدخال الضوابط والتوازنات بين مختلف المستويات الحكومية - القومية والمناطقية، والمحلية - تلك هي الطريقة التي تستمر بها في حالات كثيرة الديمقراطيات المتعددة الإثنيات.

ومن الأمور المركزية لفكرة الديمقراطية أنه يتوجب على القادة إعادة تسليم سلطاتهم المؤقتة. كان "جون آدمز" رئيساً أميركياً عظيماً لعدة أسباب، لكن لم يكن هناك سبب أهم من قبوله التخلي عن السلطة بطريقة سلمية عندما خسر انتخابات كانت موضع جدل مرير أمام توماس جفرسون. بمعنى آخر، يستأجر القادة الديمقراطيون سلطاتهم بدلاً من امتلاكها - لأن السلطات الممنوحة لهم تأتي من الشعب. فالديمقراطية هي في الحقيقة "من الشعب، بالشعب، وللشعب". فهي تتوقف على الدور النشط للشعب (الأساس في الديمقراطية).

وكما توجد حاجة إلى بعض الضوابط والتوازنات داخل الحكومة، هناك أيضاً حاجة إلى ضوابط وتوازنات بين الحكومة والمجتمع. وهذه أهم بالنسبة للديمقراطية منها للحكومات، فالسلطة يجب أن يشارك فيها مجتمع مدني حيوي وتعددي، مجتمع يمتلك "الحياة المجموعاتية" التي كتب عنها الكاتب الفرنسي "دي توكفيل" قبل ١٧٠ سنة، أي تشكيلة واسعة من المجموعات الخاصة والمؤسسات الخاصة. وتضم هذه الأحزاب السياسية، والنقابات العمالية، وجمعيات رجال الأعمال، والمدارس، ووسائل الإعلام، المستقلة عن بعضها البعض، وعن سيطرة الدولة. يُزاد على ذلك: إنه لا يجوز استبعاد أي مجموعة إثنية، أو جنس، أو طبقة من الشعب عن المشاركة الكاملة في الحياة

السياسية، كما يجب حماية الحقوق الفردية، بما فيها حرية التعبير والعبادة.

بهذا المعنى، حققت الديمقراطية بعض النجاحات الهامة خلال العقود الثلاثة الأخيرة. فقد بلغت موجة الانتقال إلى الديمقراطية، التي بدأت في البرتغال وأسبانيا في أواسط السبعينات من القرن الماضي إلى أميركا اللاتينية وشرق آسيا في الثمانينات من القرن الماضي، وبلغت ذروتها على أثر انهيار حلف "وارسو" و"الاتحاد السوفياتي". أطلق "صامويل هنتنغتون" و"لاري داياموند" على هذه الموجة اسم "الموجة الثالثة"، إذ أنها كانت القفزة الثالثة والأهم في عدد الديمقراطيات التي تلت تلك التي ظهرت إثر موجة التحرر من الاستعمار عقب الحربين العالميتين الأولى والثانية. ومن الجدير بالإشارة إليه هو أن ١١٨ ديمقراطية قد دُعيت إلى مجتمع الديمقراطيات الوزاري الذي استضافته جمهورية كوريا بين العاشر والثاني عشر من تشرين الثاني/نوفمبر هذه السنة. كانت هذه ١١٨ ديمقراطية تظهر فيها أسس حقيقية للديمقراطية، إضافة إلى ٢١ دولة دُعيت بصفة دول مراقبة. الحقيقة أن كوريا الجنوبية هي نفسها إحدى أوائل هذه الدول في حكاية نجاح الموجة الثالثة، ذلك أن رئيسها كان معارضاً خارجياً وهو الآن قائد انتخب بحرية ويستعد للتخلي عن منصبه بعد إجراء انتخابات حرة ونزيهة.

ومن تجارب العالم الإسلامي حضر عدد من الدول ذات الأثرية الإسلامية اجتماع مجتمع الديمقراطيات في سيوول، ضم أفغانستان، والجزائر، وبنغلادش، وإندونيسيا، والأردن، والكويت، ومالي، والمغرب، ونيجيريا، وقطر، وتركيا، واليمن. هذه البلدان إما ديمقراطيات أو في طريقها لأن تصبح أكثر ديمقراطية.

إن كون هذا العدد الكبير من البلدان الإسلامية قد دعي إلى سيوول إما كديمقراطيات ناضجة أو مراقبة، يعكس الواقع القائل بأن تطورات واعدة تحصل حالياً عبر العالم الإسلامي. أستعمل عبارة "العالم الإسلامي" مع بعض التخوف لإدراكي للتنوع الكبير للبلدان التي يشملها هذا التعبير كما وباتساعها الجغرافي - من المغرب إلى إندونيسيا ومن كازاخستان إلى تشاد. لكن ضمن هذا التنوع، ثمة بعض النقاط المشتركة:

أي أن المسلمين، متى تتوفر لهم الفرص، يتبنون القواعد الديمقراطية ويختارون الديمقراطية.

لقد أشار الرئيس بوش إلى هذه النقطة عندما خاطب خريجي كلية وست بوينت العسكرية في الأول من حزيران / يونيو ٢٠٠٢ إذ قال: "عندما تتعلق القضية بالحقوق والاحتياجات المشتركة للرجال والنساء، ليس هناك صدام حضارات. فمتطلبات الحرية تنطبق تماماً على أفريقيا وأميركا اللاتينية وكل العالم الإسلامي، فشعوب الدول الإسلامية تريد وتستحق الحريات ذاتها مثلها مثل الشعوب في كل بلد، ومن واجب حكوماتهم الإصغاء إلى آمالهم."

تدل تجارب الإصلاحات الديناميكية التي تجري حالياً في العديد من أجزاء العالم الإسلامي أن الديمقراطية والإسلام متلائمان. وأود أن ألقى الضوء على بعض هذه التجارب معترفاً بأن هذا البعض أبعد من أن يشكل لائحة كاملة.

ففي المغرب، أدلى المواطنون بأصواتهم في أيلول/سبتمبر الماضي في أكثر انتخابات حرية ونزاهة وشفافية في تاريخ البلاد، وكونوا مجلساً نيابياً متنوعاً.

في تشرين الأول/أكتوبر، أدلى مواطنو البحرين بأصواتهم لأول مرة منذ ثلاثين سنة لانتخاب مجلس نيابي جديد، وكانت هذه المرة الأولى أيضاً التي تترشح فيها نساء لمراكز قومية. وفي الأسبوع الماضي، أعلن سلطان عمان قابوس عن منح حق التصويت في انتخابات مجلس الشورى إلى جميع البالغين من سكان البلاد. وفي مطلع هذا العام، أعلنت قطر عن دستور جديد استعداداً للانتخابات النيابية القادمة. ولا تقاخر اليمن اليوم بنظام متعدد الأحزاب وبمجلس نيابي منتخب فحسب، بل وأيضاً بالانتخاب المباشر للمسؤولين في البلديات، وبدءاً من سنة ١٩٩٩، بالانتخاب المباشر لرئيس الجمهورية. بعد حرب الخليج، أعادت الكويت الانتخاب المباشر لمجلسها الوطني؛ ويستعد الكويتيون حالياً للجولة الثانية من الانتخابات البرلمانية المقرر إجراؤها في الصيف القادم.

وفي أماكن أخرى، نشاهد عدة عناصر للديمقراطية في بلدان ذات أغلبية إسلامية مثل ماليزيا وإندونيسيا، ونسمع أصواتاً إسلامية مشجعة تدعو إلى التعددية والديمقراطية، بدءاً من "محمد طالبي" في

تونس إلى "تورشوليش مجيد" على مسافة نصف العالم، في إندونيسيا، البلد الإسلامي الأكثر سكاناً. تلك هي فقط بعض الأمثلة عن التخمر الديمقراطي الذي يحصل في أماكن أخرى من العالم الإسلامي، من ألبانيا إلى جيبوتي ومالي والنيجر والسنغال وسيراليون. هذا النقاش لا زال بعيداً عن الحل تماماً كما لا زال أمام التجارب التي ناقشناها طويلاً قبل أن نتثبت فيها الديمقراطية. لكن لا يجوز إغفال التقدم الكبير الذي يحصل.

وعلينا أيضاً الاعتراف بأن المسلمين يشاركون بصورة كاملة وبنشاط في الحياة المدنية للبلدان الديمقراطية حيث لا يشكلون أكثرية السكان. إن حوالي أربعين بالمئة من المسلمين يعيشون كأقليات بما في ذلك عدة ملايين هنا هم جزء هام ونشط من الديمقراطية الأميركية. ففي بلدان مثل الهند وفرنسا وجنوب أفريقيا، يحض المسلمون الإشاعات الكاذبة بأن طريقة الحياة الإسلامية لا تتلاءم مع المشاركة الديمقراطية.

كما أننا ندرك إمكانيات قيام ديمقراطيات أكثر في مناطق أخرى من العالم الإسلامي. دعوني أذكر ثلاثة أمثلة فقط. ففي أوساط الشعب الفلسطيني، نستمع إلى مطالبة قوية بالمؤسسات الديمقراطية. وتعمل الولايات المتحدة إلى جانب الاتحاد الأوروبي والبلدان العربية لمساعدة الفلسطينيين في إيجاد إطار عمل دستوري جديد وديمقراطية فعالة. لقد أشار الرئيس بوش إلى "أن نهاية الاحتلال وقيام دولة فلسطينية مسالمة وديمقراطية قد تبدو بعيدة، لكن أميركا وشركاؤها حول العالم على استعداد للمساعدة، لمساعدتكم على جعل ذلك ممكناً بأقرب وقت ممكن. فإذا كانت الحرية قادرة على أن تزدهر في الأراضي المضطربة للضفة الغربية وغزة، فإنها سوف تلهم ملايين الرجال والنساء حول العالم من المرهقين أيضاً بالفقر والقمع، والموهلين بدورهم للفوائد التي تؤمنها الحكومة الديمقراطية".

ونرى في إيران مطالبة شعبية بالإصلاحات على نطاق واسع سوف ينتج عنها، على ما نأمل، مزيداً من الديمقراطية ومزيداً من الانفتاح، فشعب إيران يطمح إلى نفس الحريات وحقوق الإنسان والفرص كما للشعوب الأخرى حول العالم. الشعب الإيراني يصارع مسائل صعبة تدور حول كيفية بناء مجتمع حديث للقرن الحادي والعشرين يكون في

نفس الوقت مسلماً، ومزدهراً وحرّاً. ففي الانتخابات الرئاسيين الإيرانيين الأخيرين، وفي حوالي ستة انتخابات برلمانية ومحلية، صوتت الأكثرية العريضة للشعب الإيراني لمصلحة الإصلاح السياسي والاقتصادي.

ويستحقّ العراق أيضاً أن نذكره في هذا السياق. أميركا صديق لشعب العراق الموهوب ولطموحاته. مطالبنا موجهة فقط إلى النظام الذي يستعبد هذا الشعب ويهدد باقي العالم، عندما سيتحرر العراقيون من ثقل القمع، سوف يصبحون قائلين على المشاركة في تقدم وازدهار عصرنا، الولايات المتحدة وحلفاؤنا على استعداد لمساعدة الشعب العراقي على إنشاء مؤسسات الحرية في عراق حر وموحد.

نقص الحرية والديمقراطية في العالم الإسلامي على الرغم من هذه الإشارات المشجعة، ينبغي علينا الاعتراف، واقعياً، بوجود نقص في الحريات في العديد من أجزاء العالم الإسلامي، وعلى الأخص في العالم العربي. يدعم آديان كراتنيسكي، رئيس مؤسسة فريدم هاوس بالوثائق في نشرة المؤسسة تحت عنوان "تقرير وضع الحرية ٢٠٠١-٢٠٠٢" الفجوة الخطيرة بين مستويات الحرية والديمقراطية في البلدان الإسلامية - على الأخص في قلبها العربي - وفي باقي أنحاء العالم.

الفجوة للديمقراطية بين العالم الإسلامي وباقي أنحاء العالم هائلة. إن واحدة فقط من أصل كل أربع دول ذات أكثرية إسلامية لديها حكومات منتخبة بطريقة ديمقراطية. علاوة على ذلك، تزداد الفجوة اتساعاً بين البلدان الإسلامية وباقي العالم. خلال السنوات العشرين الأخيرة، تمكنت الحرية والديمقراطية في بلدان في أميركا اللاتينية، وإفريقيا، وأوروبا، وآسيا. وعلى العكس من ذلك، لا يزال العالم الإسلامي يصارع. صحيح أن عدد البلدان "الحرّة"، حسب معايير "فريدم هاوس" قد ازداد حول العالم بمعدل مئة وثلاثين بلداً تقريباً خلال السنوات العشرين الماضية، لكن لم يكن بين تلك البلدان أي بلد ذي أكثرية إسلامية.

قد يقول البعض إن هذه الأحكام أحكام غربية وهي بالتالي غير نزيهة. لهؤلاء، أشير إلى وثيقة صدرت في الصيف الماضي وأعدّها فريق من أكثر من ٣٠ باحثاً عربياً، أي إلى تقرير التنمية الإنسانية العربية الذي كتب برعاية برنامج الأمم المتحدة للتنمية والصندوق العربي

للتنمية الاقتصادية والاجتماعية، والذي يصور عالماً عربياً لا يسائر
الركب العام بالنسبة إلى المناطق الأخرى في أمور أساسية تشمل
الحريات الفردية، وتعزيز مكانة المرأة، والتنمية الاقتصادية والاجتماعية.
إنه يصف شعوباً غير مزدهرة وغير حرة. ويشير إلى اتجاهات مقلقة،
مثل ازدياد أعداد الشباب مضافة إليها البطالة بينهم التي تكاد تبلغ حوالي
٤٠ بالمئة في بعض الأماكن وتندر بطروف اجتماعية قابلة للانفجار.
يواجه العالم العربي مشاكل جدية يمكن معالجتها فقط على أيدي أنظمة
سياسية أكثر مزونة وديمقراطية.

إنهاء الاستثناء الديمقراطي لا يمكن للمسلمين لوم الولايات
المتحدة على افتقار بلدانهم إلى الديمقراطية عندهم. لكن يبقى أن الولايات
المتحدة تلعب دوراً كبيراً على المسرح الدولي كما أن جهودنا للرامية إلى
تشجيع الديمقراطية في العالم الإسلامي قد كانت أحياناً عرجاء وغير
كاملة. الحقيقة أن الحكومات الأميركية المتعاقبة، الجمهورية والديمقراطية
على حد سواء، لم تجعل من الديمقراطية أولوية بشكل كاف في العديد من
أجزاء العالم الإسلامي، وعلى الأخص، في العالم العربي.

في بعض الأحيان، تجنبت الولايات المتحدة النظر بتعمق في
الأعمال الداخلية للبلدان لصالح تأمين دفع متواصل من النفط، ولكبح
التوسع السوفياتي والعراقي والإيراني، وللتعامل مع القضايا المتصلة
بالنزاع العربي - الإسرائيلي، ومقاومة الشيوعية في شرق آسيا، أو
تأمين حق الحصول على القواعد لقواتنا العسكرية. وهكذا، وإهمالنا
تقديم المساعدة لتعزيز المسار التدريجي نحو الديمقراطية في العديد من
علاقاتنا الهامة - بخلقنا ما يمكن تسميته "الاستثناء الديمقراطي" - فإنتنا
فرصة مساعدة تلك البلدان لكي تصبح أكثر استقراراً، وأكثر ازدهاراً،
وأكثر سلاماً، وأكثر تكيفاً مع ضغوطات عالم في طور التعمول.

ليس من مصلحتنا - أو من مصلحة الشعوب التي تعيش في
العالم الإسلامي - أن تواصل للولايات المتحدة هذا الاستثناء. سوف
تتعامل السياسة الأميركية بنشاط أكبر لمساعدة الاتجاهات الديمقراطية في
العالم الإسلامي أكثر من أي وقت مضى. هذه هي رسالة الرئيس
الواضحة في وثيقة استراتيجية الأمن القومي.

سوف نفعل ذلك مع علمنا التام أن الديمقراطية غير كاملة، إنها معقدة. والحقيقة، أن القادة في بعض الدول الإسلامية يقابلون بين الأنظمة الديمقراطية وبين أنظمتهم، وهي أنظمة أكثر نظاماً، ويشيرون بارتياح إلى الاستقرار الظاهري الذي تؤمنه أنظمتهم. لكن الاستقرار القائم على السلطة وحدها استقرار وهمي وتستحيل استدامته في نهاية المطاف. لقد شاهدنا في إيران ورومانيا وفي ليبيريا ماذا حصل عندما تنفجر طنجرة الضغط، فالأنظمة الاستبدادية الجامدة لا يمكنها الصمود بوجه صدمات التأثيرات الاجتماعية والسياسية أو الاقتصادية، خصوصاً من النوع، أو بالوتيرة، التي يتميز بها العالم المعاصر.

الدور الذي تلعبه الديمقراطية في تأمين الاستقرار الداخلي يبيّنه بوضوح محادثة أجريتها مع مجموعة إسلامية مؤخراً خلال زيارتي للهند، فقد شرحوا لي الأسباب التي تقف وراء غياب الإرهاب لدى المجتمعات الإسلامية الكبيرة في الهند، كان تفسيرهم أن الهند بلد ديمقراطي، وأن المسلمين يشاركون فيه بالكامل، وفي المناسبات التي لا يشاركون فيها، لهم الحق الكامل في اللجوء إلى النظام القضائي.

عندما نجعل من العملية الديمقراطية أولوية كبرى في تعاملنا مع العالم الإسلامي، علينا قبل أي شيء آخر، على غرار الأطباء، احترام حلف - أو قسم - هيبوقراط وعدم التسبب بالإيذاء أولاً. فالحماس غير المنضبط لتحسين العالم قد يجعله أسوأ. علينا القيام بهذه المهمة بتواضع متفهمين أن رهان الآخرين أكبر من رهاننا. ففي الوقت الذي نتحرك فيه شعوب العالم الإسلامي نحو تطور أكثر انفتاحاً وديمقراطية، يتوجب علينا ليس فقط تشجيعهم ومساعدتهم، بل نحتاج أيضاً إلى الإصغاء إلى الشعوب المعنية مباشرة بشكل أكبر.

الدوافع الأميركية قد يتعامل الناس عن التوقيت، وبالطبع عن الدوافع، لإثارة هذه القضية في هذا الوقت بالذات. وقد يشير البعض إلى أن حديثي هذا المساء يأتي وسط جهود دولية مضاعفة لجعل العراق ينصاع لقرارات مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، وقد يرى آخرون في كلامي حول الديمقراطية إما محاولة لإخفاء مصلحتنا في تغيير النظام في العراق، أو كإشارة لعدائنا تجاه شعوب العالم الإسلامي، وبالطبع، سوف يذهب البعض إلى حد القول إن الحديث الأميركي حول الديمقراطية

يهدف إلى قلب الأنظمة عبر الشرق الأوسط، أو سوف يستخدم كعملية تأديبية ضد الذين ينظر إليهم كأعداء لأميركا. اسمحوا لي أن أتناول بعض هذه المخاوف.

أولاً، ليس هناك برنامج عمل مخفي. إن الأساس المنطقي الأميركي في تشجيع الديمقراطية في العالم الإسلامي هو في نفس الوقت لمصلحتنا ولمصلحة الغير. فالمزيد من الديمقراطية في البلدان ذات الأكثرية الإسلامية هو أمر جيد بالنسبة للشعوب التي تعيش هناك، لكنه أيضاً جيد بالنسبة للولايات المتحدة. فالبلدان المبتلاة بالجمود الاقتصادي والافتقار إلى فرص العمل، وبالأنظمة السياسية المغلقة، وبالسكان المتكاثرين بسرعة، تغذي العداوة لدى مواطنيها. ويمكن أن تكون تلك المجتمعات، كما تعلمنا من التجربة القاسية، أرضاً خصبة لتربية المتطرفين والإرهابيين الذين يستهدفون الولايات المتحدة بحجة دعمها للأنظمة التي يعيشون في ظلها. الأمر الآخر الذي له أهمية معادلة، هو أن الهوة المتزايدة بين العديد من الأنظمة الإسلامية ومواطنيها قد تعطل قدرة تلك الحكومات في التعاون حول قضايا ذات أهمية حيوية بالنسبة للولايات المتحدة، هذه الضغوطات الداخلية سوف تحد كثيراً من قدرة العديد من أنظمة العالم الإسلامي على توفير العون، أو حتى الموافقة على الجهود الأميركية للرامية إلى مكافحة الإرهاب أو التعامل مع انتشار أسلحة الدمار الشامل.

خلال الأشهر القليلة الماضية، قمت بزيارة لمصر وباكستان والعديد من دول الخليج، من بينها العربية السعودية، وسنحت لي الفرصة لمناقشة هذه القضايا مع أناس ينتمون إلى تشكيلة واسعة من الخلفيات والاتجاهات، كان أكثر ما صدمني عدد الذين يشعرون بالإحباط بالنسبة لتقصير الولايات المتحدة في التحدث جهاراً باسم الديمقراطية. فسكوتنا، في نظرهم، يعني الموافقة الضمنية على الحالة الراهنة. ليس هذا هو الواقع دون ريب، لكن محادثاتي أظهرت عندما يتعلق الأمر بتنفيذ السياسة الخارجية، كيف يكون خطر الامتناع عن العمل مساوٍ لخطر القيام بعمل.

قد يقول البعض إن الولايات المتحدة على استعداد فقط لمساندة النتائج الانتخابية التي ترضيها، ليس الأمر كذلك، الولايات المتحدة سوف

تساند العمليات الديمقراطية حتى إذا كان الذين منحوا السلطة لا يختارون سياسات تحبذها، لكن دعوني أوضح هذه النقطة، علاقات الولايات المتحدة مع الحكومات، حتى لو انتخبت بنزاهة، سوف تتوقف على كيفية معاملة هذه الحكومات لشعوبها وكيف تتصرف على المسرح الدولي بالنسبة لقضايا تبدأ من الإرهاب مروراً بالتجارة وعدم انتشار المخدرات. نحن ندرك تماماً - عندما نشجع الديمقراطية - أن التحرك المفاجئ نحو الانتخابات الحرة في البلدان ذات الأغلبية الإسلامية قد يأتي بالأحزاب الإسلامية إلى الحكم، لكن السبب لا يكمن في كون الأحزاب الإسلامية تتمتع بثقة السكان الساحقة بل لأنها في الغالب المعارضة المنظمة الوحيدة للحالة الراهنة التي تجدها أعداد متزايدة من الناس غير مقبولة. بعد السذي قلته، دعونا لا نترك مجالاً لسوء الفهم: الولايات المتحدة لا تعارض الأحزاب الإسلامية تماماً كما لا تعارض الأحزاب المسيحية أو اليهودية أو الهندوسية في الديمقراطيات ذات الأسس العريضة، إن طريقة استقبالننا لنتائج انتخابات الشهر الماضي في تركيا تبرهن بوضوح على هذه النقطة ولقد عبر عن ذلك رئيس وزراء تركيا، عبد الله غول، على أحسن ما يرام، عندما قال بعد إلقاء القسم قبيل تسلمه منصبه: "نريد أن نثبت أن الهوية الإسلامية يمكن أن تكون ديموقراطية، ويمكن أن تكون شفافة، ويمكن أن تتماشى مع العالم المعاصر." والأميركيون على ثقة بأن الشعب التركي قادر على إثبات كل هذا ونريد أن نساعدكم في ذلك.

وهناك من يقول إن الديمقراطية مستحيلة في العالم الإسلامي لأنه لديه القليل من التاريخ أو التقاليد الديمقراطية، وهذا قول أرفضه أيضاً؛ ذلك أنه، حتى زمن غير بعيد، كان عند القليل من أجزاء أخرى من العالم بعض التجارب الديمقراطية. هذا الادعاء يعكس ما وصفه الرئيس بوش بأنه تعصب مقنع يقوم على أدنى التوقعات الممكنة." فكما قال مرة سفير عُمانى سابق لدى واشنطن: "إن خلق حرية التعبير في تجربتنا القومية، وحرمان شعبنا من الانتخابات الحرة، أو إدارة شؤوننا دون تأمين الإجماع بشأنها، ومنع للنشاط السياسي السلمي عن جماهيرنا، ليست هذه خصوصية عربية أو من شروط العقيدة الإسلامية."

دروس تعلمناها سوف تعمل الولايات المتحدة بقوة أكثر من أي وقت مضى على تشجيع الديمقراطية بالشاركة مع شعوب وحكومات العالم الإسلامي.

إحدى آليات هذا الهدف سوف تكون شراكة جديدة سيعلم عنها في الأشهر القادمة الوزير باول، وسوف تركز هذه المبادرة على تشجيع التطور في ثلاثة مجالات حساسة بالنسبة للتقدم في العالم العربي: الإصلاحات الاقتصادية، والتعليمية، والميساسية. سوف نؤمن موارد جديدة لهذه الجهود علاوة على المليار دولار أميركي التي ننفقها سنوياً في المساعدة الاقتصادية في العالم العربي. وفي حين سنموّل مشاريع جديدة هادفة إلى توسيع المشاركة العيساسية، ومساندة المجتمع المدني وحكم القانون، سوف نوجهنا ثمانية دروس تعلمناها في أنحاء أخرى من العالم. أولاً، هناك عدة نماذج للديمقراطية، ليس على العملية الديمقراطية إتباع نموذج واحد؛ والحقيقة أنه لا يوجد نموذج ديمقراطي واحد لتقليده. فبدءاً من الملكيات الدستورية إلى الجمهوريات الفدرالية وإلى الأنظمة البرلمانية من كل الألوان، يظهر التاريخ تنوع الديمقراطية، فهناك فوارق هائلة عبر العالم الإسلامي ويجب تكييف الأنظمة السياسية لكي تتلاءم مع بيئتها المحلية.

ثانياً، الانتخابات لا تصنع الديمقراطية، فكما رأينا في انتخابات العراق، حيث نال صدام حسين مئة بالمئة من الأصوات، نحاول الأنظمة الأكثر وحشية غالباً إضفاء الصفة الشرعية على حكمها من خلال انتخابات صورية. من هنا يجب على الانتخابات لكي تعبر بصدق عن رغبات الشعب، أن تكون مندمجة مع مجتمعات توجد فيها مؤسسات مدنية قوية وناضجة وتوزيع للسلطة. تجربة البحرين تصوّر هذه النقطة: فقد جرت الانتخابات هناك بعد أن اتخذت خطوات لإطلاق سراح السجناء السياسيين، وألغيت السلطات الاعباطية من الدستور، وتم إصلاح القضاء والسماح لوسائل الإعلام بالعمل بصورة مستقلة، وبالمقابل، ألقت تجربة للجزائر، سنة ١٩٩١ الضوء على خطورة إجراء الانتخابات في غياب مجتمع تعددي.

ثالثاً، الديمقراطية تحتاج إلى وقت، إن زرع الأفكار وتطوير العملية السياسية والمؤسسات والتقاليد يحتاج إلى الوقت، فقياس العملية

الديمقراطية لا يقاس بالأسابيع أو الأشهر بل بالسنين والعقود والأجيال، فكما لاحظت مؤخراً كونداليزا رايس، مستشارة الأمن القومي: "استناداً إلى تاريخنا نحن، فإننا نعرف في الولايات المتحدة أن علينا أن نكون صبورين ومتواضعين. والتغيير - حتى عندما يكون المقصود منه الأحسن - كثيراً ما يكون صعباً. والتقدم كثيراً ما يكون بطيئاً". إن ديمقراطيتنا أبعد من أن تكون مثالية، وهي مفتحة دائماً للتحسين، كما دلت على ذلك التعديلات التي أدخلت على دستورنا وكذلك الخطوات التي اتخذت لمنح الأميركيين من أصول إفريقية والنساء كامل حقوق المواطنة.

رابعاً، للديمقراطية تعتمد على شعب مطلع ومتعلم، التعليم يمكن الشعب من التعرف إلى حقوقه وإلى كيفية ممارستها، فالشعوب المتعلمة القادرة على اتخاذ قرارات تستند إلى معلومات تساعد الديمقراطية على التجذر، لقد حققت البلدان في العالم الإسلامي تقدماً بارزاً في تعزيزها القراءة والكتابة، لكنها قامت بجهود أقل في إيجاد شعوب واسعة الاطلاع والقراءة. يلاحظ المعلقون المسلمون أن الأنظمة التعليمية لا تعد الطلاب للنجاح في القرن الواحد والعشرين. يُحدد عبد الحميد الأنصاري، عميد كلية الشريعة في جامعة قطر، المشكلة بصورة مباشرة تماماً: "إن قسماً هاماً من خطابنا التعليمي منقطع عن العلوم الحديثة وهو قائم على نظرة ذات بعد أحادي، مما يخلق عقلية مقفلة ومنحى سهلاً باتجاه التعتب. فهي تزرع مفاهيم خاطئة تتعلق بالنساء والأقليات الدينية أو الإثنية؛ وتسيطر عليها أساليب الحفظ غيباً والتكرارية". التعليم يعني أكثر بكثير من مجرد الذهاب إلى المدرسة، فالديمقراطيات المزدهرة تتطلب تقاليد المساءلة وليس الحفظ عن ظهر قلب.

خامساً، الوسائل الإعلامية المستقلة والمساءلة أمور ضرورية، للوسائل الإعلامية دور حساس تلعبه كعنصر أساسي في المجتمع المدني، تكون هذه الوسائل، في الديمقراطيات، حرة ولا تسيطر عليها الدولة، وهذا يسمح بظهور آراء وأفكار وجهات نظر متعددة يجري نشرها في ساحة سوق الأفكار. إن أفضل حماية ضد الأفكار التي تنشرها وسائل الإعلام ولا يوافق عليها الناس هو نشر أكبر عدد من وجهات النظر بدلاً من إسكات الأصوات الإعلامية. على وسائل الإعلام المستقلة - في

الوقت نفسه - مسؤوليات. كما على الحكومات والمواطنين مسؤوليات، فعليها دعم المعايير المهنية والتشديد على تقارير تكون مستندة إلى حقائق، وعليها التقييف وليس فقط الدعوة للقضايا.

سائداً، النساء عنصر حيوي في الديمقراطية، لا يمكن أن تتجح البلدان إذا حُرم نصف سكانها من الحقوق الديمقراطية الأساسية، فالحقوق التي تتمتع بها النساء هي عامل حاسم أساسي في الحياة النابضة لأي مجتمع، فالمجتمعات التي يحكمها الرجال والتي تلعب فيها النساء دوراً تابعاً لدور الرجال هي أيضاً مجتمعات يلعب فيها الرجال دوراً تابعاً لدور رجال آخرين، حيث يُحال مبدأ الجدارة إلى المقاعد الخلفية وتسببه العلاقات الشخصية والمحسوبية ومحاباة الأقرباء.

سابعاً، الإصلاحات السياسية والاقتصادية تقوي بعضها البعض، يساعد تحديث الاقتصاد القائم على قوى السوق في إدخال عناصر الديمقراطية: حكم القانون، وصنع القرار بشفافية، وحرية تبادل الأفكار، ويصبح قول الشيء نفسه عن عناصر الديمقراطية التي بدورها تدعم وتسرع النمو الاقتصادي، ولا يحتاج ذلك لأن يكون مساراً متتابعاً كمثل تنمية الاقتصاد التي يتبناها التحرير السياسي، فعندما تسير الحرية السياسية والحرية الاقتصادية يدا بيد، تقوم بتقوية بعضها البعض. وتوفر الديمقراطية للشباب طريقاً للتعبير عن طموحاتهم، فالديمقراطية هامة بنفس الدرجة إذ إنها تعزز النمو الاقتصادي بحيث يمكنه توفير الأمل للشباب حين يقدم لهم قطعة من الكعكة الاقتصادية المتنامية.

ثامناً، فسي حين يمكن تشجيع الديمقراطية من الخارج، لكن الأفضل بناؤها من الداخل. فالديمقراطية عملية يدفعها بالأساس أعضاء المجتمع، أو مواطنوها، وهم فقط يمكنهم تعزيز روح وممارسة التسامح بحيث يتأمن الاحترام لحقوق الأقليات والأفراد، وإذا حاولت الولايات المتحدة أو أي فريق آخر فرض المظاهر الخارجية الديمقراطية على بلد ما، فإن النتيجة سوف تكون غير ديمقراطية وغير قابلة للاستدامة. إن الطريقة الوحيدة لتجنر الديمقراطية هو تركها تنبت في الداخل.

برنامج العمل الديمقراطي وما بعده ملاحظاتي هذا المساء مكرسة بكل وضوح لمسألة الديمقراطية، غير أن الديمقراطية يمكن أن تكون مظهراً واحداً فقط لسياسة الولايات المتحدة الخارجية، ففي الوقت

الذي تقوم فيه قوى الديمقراطية بعمل سحرها على المدى البعيد، نبقي بحاجة إلى التعامل مع قضايا هامة أخرى تصل إلى مكاتبنا كل يوم. نحتاج إلى مواصلة العمل لأجل وضع حدٍّ للنزاعات الملتهبة بين إسرائيل والعالم العربي عن طريق تحقيق الرؤيا البعيدة للرئيس بوش حول دولتين ديمقائيتين، إسرائيل وفلسطين، تعيشان جنباً إلى جنب بسلام وأمن خلال أقل من ثلاث سنوات، كذلك، سوف تواصل الولايات المتحدة العمل للتأكد من أن العراق قد تم تجريدته من سلاحه وأن نزاهة الأمم المتحدة لم تمس، وسوف تواصل أيضاً مساعدة أفغانستان والشعب الأفغاني بعد أن تم تحرير بلادهم، ونحن على استعداد لمساعدة الهند وباكستان - يعيش ضمن حدودهما ٣٠٠ مليون مسلم - على إقامة علاقات طبيعية أكثر بينهما بما في ذلك إيجاد حل مقبول من الطرفين لقضية كشمير.

لا تقع مهمة تعزيز الديمقراطية في العالم الإسلامي على عاتق الولايات المتحدة وحدها. سوف نعمل سوياً مع حلفاء ديمقائيين كأوروبا واليابان، وزيادة على ما نفعله كحكومات، هناك دور حاسم قد تلعبه المنظمات غير الحكومية، والمؤسسات والأفراد، وهناك دور هام مساهم سوف تلعبه مجتمعات الأعمال الأميركية التي يمكن أن يكون لها أثر إيجابي هائل من خلال استثمارات، وممارساتها في التوظيف، ودعمها للتعليم والتدريب.

كما أننا لا ننطلق من العدم، فحكومة الولايات المتحدة تتعامل بعمق وبعدة طرق في مساعدة العديد من البلدان ذات الأثرية المسلمة في تطوير مؤسساتها الديمقراطية وبنيتها الاجتماعية التحتية الضرورية لكي تتمكن الديمقراطية من التجذر. لقد شجعنا طيلة سنوات، المبادلات التعليمية والثقافية مع شعوب ومؤسسات في العالم الإسلامي لأجل تعزيز مكونات المجتمع المدني والحكومات التي تشارك شعوبها، ونساعد الطلاب على تطوير أدوات جديدة لهم كمواطنين من خلال برامج تدريب المدرسين وكذلك عبر عملنا الخاص بتعليم اللغة الإنجليزية، وتعمل الولايات المتحدة أيضاً بقوة لتشجيع الازدهار الاقتصادي كمحرك للتغيير الديمقراطي، فالعضوية في منظمة التجارة العالمية تشجع التحرر الاقتصادي والسياسي، والولايات المتحدة مستعدة لتشجيع عملية الاندماج

في هذا المجال وهي تدرس إمكانيات عقد اتفاقات للتجارة الحرة كنتلك التي أنجزتها مع الأردن والتي تبحثها مع المغرب.

وتعمل الولايات المتحدة أيضاً عبر تشكيلة واسعة من البرامج - بدءاً من برنامج الزوار الدوليين، وصولاً إلى تقديم المنح لمؤسسات التعليم المحلية - بهدف تشجيع تطوير إنتاج الأسس لبناء ديمقراطية تشمل صحافة محترفة متوازنة ومتحررة من رقابة الدولة، ومؤسسات غير حكومية نشطة، وقضاء مستقلاً. وتعمل المؤسسات الأميركية الممولة من الحكومة مثل المعهد الديمقراطي القومي والمعهد الجمهوري الدولي في العديد من البلدان ذات الأغلبية المسلمة للمساعدة في تعزيز المؤسسات الديمقراطية. لقد خدم الأميركيون كمراقبين في العالم المتحول نحو الديمقراطية - بما في ذلك العالم الإسلامي - للمساعدة في تأمين انتخابات حرة ونزيهة، وتمول الولايات المتحدة أيضاً قسماً هاماً من نشاطات منظمة الأمن والتعاون لأوروبا في بلدان آسيا الوسطى والقوقاز المسلمة. وتعمل منظمة الأمن والتعاون لأوروبا، بدءاً من تطوير قواعد انتخابية نموذجية إلى تعزيز دور مراقبي حقوق الإنسان وصولاً إلى التدريب الاحترافي للوسائل الإعلامية المستقلة، وذلك لدعم الديمقراطية في تلك البلدان التي استقلت حديثاً.

طريق الديمقراطية طويل، ويعود إلى الشعوب المعنية اجتيازه بأنفسهم. لقد مشينا في هذا الطريق لمدة ٢٢٠ سنة خلت ولم نصل بعد إلى هدفنا الأخير الذي هو الديمقراطية المثالية.

إلا أن كل خطوة نخطوها تأتي بفوائد - للمواطنين، وللبلدان، وللمناطق، وللعالم، غير أنه لا يزال العديد من المسلمين يسببون في المؤخرة. يجب أن ينتهي هذا، نحن ندرك أن الولايات المتحدة قادرة ويتوجب عليها أن تفعل أكثر؛ إن تعزيز الديمقراطية، بما في ذلك داخل العالم الإسلامي، هو أولوية بالنسبة للرئيس بوش ولوزير الخارجية بول. نحن الآن بصدد دراسة ما نقوم بعمله حالياً لنتمكن من المساعدة في هذه العملية بطريقة أفضل وأكثر فعالية. وسوف نطلق خلال الأسابيع والأشهر القادمة برامج جديدة مثل المبادرة الأميركية - الشرق أوسطية الهادفة إلى التعاون مع الحكومات والشعوب في العالم الإسلامي.

يبقى أن قرار التحرك باتجاه مسار الديمقراطية يعود، في نهاية المطاف، إلى شعوب العالم الإسلامي. إن من مصلحتهم ومصلحتنا أن يقوموا بذلك. وهذه هي أيضاً الطريقة الوحيدة التي تستطيع فيها هذه المجتمعات، شأنها شأن المجتمعات الأخرى في العالم، الاستفادة على أحسن وجه وإلى أبعد حد من الطاقات الكامنة لدى شعوبها، وتحقيق مستقبل لها يتميز بمزيد من الحرية، ومزيد من السلام، ومزيد من الازدهار

(٤) نص خطاب السفير ريتشارد هاس أمام مجلس العلاقات الخارجية في واشنطن ٤ ديسمبر، ٢٠٠٢. نقلاً عن موقع، إسلام أون لاين، انظر

[http:// www.islam online net/arabic/politics/2002/12/article06a.SHTML](http://www.islam-online.net/arabic/politics/2002/12/article06a.SHTML).

اقتراح بوش إقامة منظمة تجارة حرة مع الشرق الأوسط خلال عشر سنوات

قبل ستة وأربعين عاما، جاء السناتور جون أف. كينيدي إلى هذا الحرم الجامعي كى يلقي خطابا فى صف خريجي عام ١٩٧٥. وقد تحدث عن المشاكل العظيمة فى ذلك العصر، بما فيها، كما قال، حل عقدة الشرق الأوسط، المنطقة التى تفيض بالنزاع والكراهية.

وفى العقود التى أعقبت ذلك بدا ذلك النزاع والكراهية، أحيانا، وكأنهما كارثة بعيدة عنا، وليس لهما شأن كبير بأميركا. لكن بعد ١١ أيلول / سبتمبر، فإن جيلكم والبلاد بأسرها يعرفان، أفضل من ذلك.

فى عصر من الإرهاب العالمى وأسلحة الدمار، ما يحدث فى الشرق الأوسط يهم أميركا كثيرا. فمرارة تلك المنطقة يمكنها أن تجلب العنف والمعاناة لمدننا. وإن تقدم الحرية والسلام فى الشرق الأوسط من شأنه أن يمتص هذه المرارة ويضاعف أمننا. وعليه، أريد اليوم أن أناقش معكم هدفا عظيما لهذه الدولة. إننا سنستخدم نفوذنا ومثاليتنا لاستبدال الكراهيات القديمة بأمال جديدة عبر الشرق الأوسط.

إن وقتا من الفرص التاريخية قد حل. فدكتاتور فى العراق قد أزيح عن السلطة. وإرهابيو تلك المنطقة يرون الآن مصيرهم - الحياة القصيرة للتعسة للهارب. والمصلحون فى الشرق الأوسط يكسبون نفوذا، وزخم الحرية فى تمام. وقد وصلنا إلى لحظة من الوعد الهائل، وستنتهز الولايات المتحدة هذه اللحظة من أجل السلام.

إن مستقبل السلام يتطلب إلحاق الهزيمة بالإرهاب. وعليه فإن أميركا وتحالفا كبيرا من الدول تشن حربا عالمية لا هوادة فيها على الإرهابيين، ونحن نحقق انتصارا فى معركة أفغانستان، دمرنا واحدا من أكثر الأنظمة طغيانا على وجه الأرض، ودمرنا الكثير من الإرهابيين الذين كان يؤويهم.

وعبر ست قارات كانت أميركا وأصدقائنا وحلفاؤنا ومازالوا يتصيدون الإرهابيين واحدا تلو الآخر ويحولونهم إلى العدالة. وفي معركة العراق، واجهنا نظاما ساعد الإرهابيين، وسلح نفسه بأسلحة دمار شامل لتهديد، واضطهد أبناء شعبه. ذلك النظام اليوم لم يعد قائما.

وخلال هذه الأشهر العشرين شاهد العالم تصميم الشعب الأميركي، ورأى العالم قوة ومهارة وشجاعة القوات المسلحة الأميركية. لقد تصرف رجالنا ونساءنا في القوات المسلحة بشجاعة وتهذيب ووفق أسس تقاليد هذه البلاد، ودولتنا ممثلة لهم على ذلك. وبالنسبة إلى أولئك منكم الذين سيلتحقون بفيلق التدريب كضباط احتياط، ستدخلون قوات مسلحة ستبقى دائما في الطليعة.

دولتنا قوية. وأعظم قوة لدينا هي أننا نخدم قضية الحرية. إننا نؤيد تقدم الحرية في الشرق الأوسط لأنها مبدأ مؤسس، ولأنها تخدم مصالحتنا القومية. فأيدولوجية الإرهاب المبنية على الكراهية تكيفها وتغذيها وتحميها أنظمة طغيانية. أما الدول الحرة، فهي على نقض ذلك، تشجع الإبداع والتسامح والمشاريع الحرة، وفي تلك الدول الحرة، فإن جاذبية للتطرف تنوى وتموت.

إن الحكومات الحرة لا تبني أسلحة دمار شامل من أجل الإرهاب الجماعي. إننا نعتقد أن توسع الحرية في جميع أنحاء العالم، مع مرور الوقت، وهو أفضل ضمانة للأمن في جميع العالم. الحرية هي الطريق إلى السلام.

يعتقد البعض أن الديمقراطية في الشرق الأوسط هي بعيدة الاحتمال إن لم تكن مستحيلة. وهم يجادلون بأن شعوب الشرق الأوسط ليست لديها رغبة كبيرة في الحرية أو الحكم الذاتي. ونفس هذه الحجج سمعت من قبل في أوقات أخرى عن شعوب أخرى. فبعد الحرب العالمية الثانية، شك كثيرون بأن ألمانيا واليابان، بتاريخهما من الحكم الاستبدادي والجيوش العدوانية لا تستطيع أبدا أن تعمل كمجتمعات حرة ومسالمة. وفي الحرب الباردة، قيل لنا إن الشيوعية الإمبريالية هي شيء دائم وأن الجدار الحديدي سيبقى إلى الأبد. وفي كل واحد من هذه الحالات، وفي اليابان وأوروبا الشرقية وفي روسيا، أبدى المتشككون ارتياهم، ثم قال التاريخ كلمته.

كل معلم من الحرية خلال الستين عاما الماضية أعلن أنه شيء مستحيل حتى نفس اللحظة التي حدث فيها أن تاريخ العالم الحديث يقدم درساً للمتشككين: لا ترائنوا ضد نجاح الحرية.

لقد تقدمت الحرية لأن الرغبة في الحرية والعدالة كائنة في كل قلب بشري، ويتقاسم الرجال والنساء من العالم الإسلامي، وهم خمس عدد سكان العالم اليوم، أمل الحرية هذا. لقد تقدمت الحرية لأنها السبيل لانتشال الملايين من الفقر وتحسين حياتهم. فحيث تحجب الحرية، يعيش الناس في عزلة وجمود. وحيث يرحب بالحرية، يستطيع الناس من كل ثقافة أن يزدهروا. وقد تقدمت الحرية في عصرنا لأنه في اللحظات الحاسمة، عمل رجال ونساء شجعان وضحووا من أجلها، وقد وقفت الولايات المتحدة إلى جانبهم. وهذه هي الكيفية التي أصبح فيها منشقون وسجناء سياسيون قادة دول متحررة حديثاً. وهذه هي الكيفية التي أصبح فيها أعداء سابقون أصدقاء مخلصين للولايات المتحدة.

إن الشرق الأوسط يشكل عقبات كثيرة أمام تقدم الحرية، وأنا أدرك بأن هذا التحول سيكون صعباً. وقد أصدر مؤخرًا فريق من ٣٠ باحثًا عربيًا تقريراً يصف فيه "عجز الحرية" في الشرق الأوسط، مستشهداً بنوع خاص بالافتقار إلى حقوق الإنسان وسوء التعليم. وحددوا أيضاً الاضطهاد الاجتماعي للمرأة بأنه حاجز رئيسي أمام التقدم. وهم على حق. فلا يستطيع مجتمع أن ينجح ويزدهر بينما يحجب الحقوق والفرص الأساسية عن نساء بلده.

ورغم كل التحديات، نرى أيضاً مؤشرات تغيير تبشر بالأمل. فنصف جميع الشعوب الإسلامية تقريباً يعيش اليوم في ظل حكم ديمقراطي في دول من تركيا إلى أندونيسيا. وقد عقدت حكومتا البحرين والمغرب انتخابات حرة مؤخرًا، وسيعقد الأردن انتخابات في الشهر القادم. ووافق شعب قطر على دستور جديد يضمن الحريات الأساسية. واقترح الأمير عبدالله ولي عهد المملكة العربية السعودية ميثاقاً عربياً جديداً يدعو إلى إصلاح داخلي ويعزز المشاركة السياسية في دول تلك المنطقة. وفي إيران، تتحرك الرغبة في الحرية. وفي وجه قمع قاس، يرفع بعض الإيرانيين أصواتهم بشجاعة داعين إلى الديمقراطية وحكم

القانون وحقوق الإنسان، والولايات المتحدة تؤيد بقوة تطلعاتهم إلى الحرية.

إن الذين يغذون الكراهية يريدون أن يوجدوا انشقاقا بين الشرق والغرب. ومع ذلك، ففي الرغبة المتنامية لنيل الحرية في جميع أنحاء العالم الإسلامي، ليس هناك تصادم بين الحضارات. فعندما يقاوم الإرهابيون والطغاة ويهاجمون الحرية، فإنهم يقاومون ويهاجمون آمال المسلمين في كل مكان.

وعندما يذهب إرهابيون في مهمات انتحارية وقتل، فهم يشوهون التعاليم الأخلاقية السامية للإسلام نفسه. فطموحهم الحقيقي هو أن يسيطروا ويتحكموا ويعيدوا قلوب مجتمعات بأكملها وفق صورتهم القاسية. إن كبتا من النوع الذي مارسه صدام حسين وطالبان ليس هو موجة المستقبل. الناس الأحرار، لا الطغاة أو القتل هم الذين سيحددون مجرى التاريخ.

إن الحرية آخذة في الترسخ في أفغانستان والعراق، وهما بلدان يعيش بهما أكثر من ٥٠ مليون شخص جرى تحريرهم حديثا؛ بلدان يبنيان لأنفسيهما مؤسسات الحكم الذاتي. ودولتا لديها مسؤولية خاصة تجاه هذين البلدين، مسؤوليات سنتحملها.

في أفغانستان، تساعد أميركا وحلفاؤها في بناء الطرق، وتدريب الشرطة وإعادة بناء المدارس. وهذا الصيف، في اجتماعات في المجالس البلدية عبر البلاد، سناقش الأفغانيون مسودة دستور جديد، وفي الخريف ستعقد جمعية وطنية للمصادقة على دستور لأفغانستان حرة وديمقراطية. ويواجه الشعب الأفغاني كفاحا متوصلا في إعادة بناء حكومته ودولته، إلا أن الأيام التي كانت فيها النساء يتعرضن للضرب في الشوارع ويعدمن في ملاعب كرة القدم قد ولت.

وفي العراق، نقوم الآن بإعادة تشغيل الكهرباء وتوصيل المياه، ونوفر الدواء والإمدادات، ونزيل السفاحين الذين يهددون سلام البلاد ونظامها. وقد عقد المواطنون العراقيون مؤتمرين كبيرين لمناقشة مستقبل بلدهم، وتعهدهوا باتباع طريق الحكم الذاتي. وقريبا سيختار العراقيون من كل مجموعة عرقية أعضاء منلطة إنتقالية. إن الشعب العراقي يبني

مجتمعا حرا من الصفر، وهو قادر على عمل ذلك لأن الدكتاتور ونظامه لم يعودوا هناك.

إن أميركا تعمل مع حكومات ومصلحين في جميع أنحاء الشرق الأوسط. ونحن نقوى الروابط عن طريق مبادراتنا للشراكة مع الشرق الأوسط. وكخطوة أخرى، سيجتمع وزير الخارجية باول والممثل التجاري زيليك مع قادة إقليميين في الأردن الشهر القادم لمناقشة أجندة من التقدم الاقتصادي والسياسي والاجتماعي. فالتقدم سيتطلب ويعزز التجارة التي هي محرك التنمية الاقتصادية.

إن كامل الناتج المحلي الإجمالي لجميع الدول العربية هو أصغر من ذلك الذي لأسبانيا. وشعوب هذه الدول لديها وصول إلى الإنترنت أقل من شعوب منطقة أفريقيا جنوب الصحراء. إن العالم العربي لديه تقليد ثقافي عظيم، لكنه إلى حد كبير يفتقر إلى للنمو الاقتصادي لعصرنا. لقد ساعدت الأسواق والتجارة الحرة عبر العالم على هزيمة الفقر وعلمت الرجال والنساء عادات الحرية. وعليه فإنني اقترح إنشاء منطقة تجارة حرة بين الولايات المتحدة والشرق الأوسط خلال عقد من الزمن لإدخال الشرق الأوسط في دائرة متسعة من الفرص، لتوفير أمل للشعوب التي تعيش في تلك المنطقة.

سنعمل بالتعاون من شركائنا لكي نضمن حصول المؤسسات التجارية الصغيرة والمتوسطة على رأس المال وسنوفر الدعم والمساعدة للمنطقة من أجل تطوير قوانين الملكية والممارسات التجارية السليمة. فباستبدال الفساد والمنافع الشخصية بمبادئ السوق الحرة والقوانين النزيهة، سنتعم شعوب الشرق الأوسط بالازدهار والحرية.

وتتطلب الإفادة القصوى من الفرص الاقتصادية تعليمًا أفضل وأشمل وخاصة بالنسبة للمرأة التي عانت أكبر قدر من الضرر والحرمان. وسنعمل على تحسين وضع تعليم القراءة ومحو الأمية لدى البنات والنساء بناء على التجارب المكتسبة من المجهود ذاته في أفغانستان والمغرب واليمن. وسنوفر الموارد اللازمة من أجل ترجمة كتب القراءة للمراحل التعليمية المبكرة إلى اللغة العربية ثم التبرع بهذه الكتب إلى المدارس الابتدائية في المنطقة.

ويعتمد النجاح الاقتصادي وتحقيق الكرامة الإنسانية على السواء في النهاية على حكم القانون والإدارة الشريفة للقضاء.

ولذا، فإن أميركا ستدعى بالتعاون مع حكومة البحرين ندوة إقليمية لبحث الإصلاح القضائي. وإنه لمن دواعي سروري أن عضو المحكمة العليا ساندر داي أوكونور قد وافقت على ترؤس هذا المجهود. هذا وفي الوقت الذي تتسع فيه التجارة في الشرق الأوسط وينتشر التعليم وتتل المرأة مكانتها من المساواة والاحترام، وفيما يترسخ حكم القانون، فإن كل شعوب تلك المنطقة ستشهد يوما جديدا يسود فيه العدل ويوما جديدا يتحقق فيه الرفاه. فقد ظل الصراع في الأرض المقدسة يشكل أكبر مشكلة مساوية في الشرق الأوسط لعدة أجيال. والآن وبعد أن تم تحرير العراق وظهرت قيادة جديدة للشعب الفلسطيني، وإلى جانب الجهود التي يبذلها قادة من أمثال الرئيس مبارك وولي العهد الأمير عبدالله، فإن الأمل قد تجدد.

وإذا ما اتخذ الشعب الفلسطيني خطوات راسخة أكيدة نحو مكافحة الإرهاب، وإذا ما استمر في السير على طريق السلام والإصلاح وتحقيق الديمقراطية فإنه سيشهد كما يشهد كل العالم علم فلسطين يرفرف فوق دولة حرة مستقلة.

إن هناك واجبات مترتبة على كل أطراف هذا الصراع. فعلى إسرائيل أن تتخذ خطوات ملموسة نحو تخفيف المعاناة عن الفلسطينيين وإبداء الاحترام نحوهم وصيانة كرامتهم. وعلى إسرائيل أن تعمل مع تقدم مسيرة السلام على وقف للنشاط الاستيطاني في الأراضي المحتلة. وعلى الدول العربية أن تحارب الإرهاب بكل أشكاله، وأن تعترف وتقر كلياً ونهائياً بالواقع وهو: أن لإسرائيل حق البقاء والعيش كدولة يهودية في سلام مع جيرانها.

إن طريق التقدم إلى الأمام في الشرق الأوسط ليست لغزا مجهولا. فهي تتمثل في الإرادة والرؤيا والفعل. فطريق السير إلى الأمام إنما تقوم على خدمة مصالح الأحياء وليس على تصفية حسابات الماضي.

وإنني ، في سبيل اغتنام هذه الفرصة، أوفد الوزير باول (وزير الخارجية كولن باول) إلى الشرق الأوسط لدعوة جميع الأطراف إلى

الاضطلاع بمسؤولياتهم. وسيغادر الوزير باول فى هذه السهمة الليلة (الجمعة ٩آيار / مايو) حاملا معه التزامى الشخصى وهو: أن أميركا ستعمل دون كلال فى سبيل تحقيق وجود دولتين هما إسرائيل وفلسطين تعيشان جنبا إلى جنب فى أمن وازدهار وسلام.

إنكم تعيشون زمنا تاريخيا بالنسبة لبلدنا. فقد ظن الكثيرون عندما هوجمت أميركا قبل عشرين شهرا أن عصرا من الخوف والإرهاب قد حل. إلا أن العالم شهد أمرا مخالفا تماما. فها هي أميركا تكافح ضد أخطار جسيمة أينما تجمعت. ونحن مصممون على أن نساعد فى بناء الشرق الأوسط بشكل ينمو فيه فى ظل الأمل بدلا من المرارة. وإنه بناء على المبادئ المثالية لهذه البلاد وتصميمها فلا أنتم ولا أنا سنعيش عصرا من الإرهاب، بل سنعيش عصرا من الحرية.

إننى أتمنى لكل منكم الخير والتوفيق فى عمله ومهنته وفى الحياة التى تنتظره، وأشكركم لدعوتكم لى وللدرجة الفخرية التى منحتها، ولإتاحة الفرصة لى لمشاركة خريجى عام ٢٠٠٣ هذا اليوم الذى يدعو إلى الاعتزاز فى جامعة ساوث كارولينا.

أسأل الله أن يبارككم، وأسأل الله أن يديم بركته على أميركا، وشكرا جزيلا لكم (*) .

(*) نص خطاب الرئيس الأمريكى جورج دبليو بوش فى حفل تخريج طلبة جامعة ساوث كارولينا فى مدينة كولومبيا ٩ مايو / آيار، ٢٠٠٣. نقلا عن موقع وزارة الخارجية الأمريكية، مكتب الإعلام الخارجى،

قائمة عامة بالمراجع^{*}

أولا : مؤلفات باللغة العربية :

- (١) إبراهيم البيومي غلام، الفكر السياسى للإمام حسن البنا، دار للتوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.
- (٢) إبراهيم شحاتة، وصيتى لبلادى، النص للكمال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١.
- (٣) إبراهيم فوزى، تكوين السنة، رياض الريس للتوزيع والنشر، لندن، بيروت، الطبعة الأولى، يناير ١٩٩٤.
- (٤) أبو سيف يوسف، الأقطاب والقومية العربية، دراسة استطلاعية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، يوليو ١٩٨٧.
- (٥) أجناس جولدنتسهير، مذاهب التفسير الإسلامى، ترجمة عبد الحليم النجار، دار إقرأ، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣.
- (٦) أحمد إبراهيم بك، علم أصول الفقه، ويلي تاريخ للتشريع الإسلامى فى المسألة الإسلامية المعاصرة، دار الأنصار، القاهرة، د.ت.
- (٧) أحمد الهجرسى، المجتمع والدولة فى مصر، القاهرة، د.ن، ٢٠٠٢/٢٠٠٣.
- (٨) أحمد بيضون، كلمن: من مفردات اللغة فى تركيبات الثقافة، دار الجديد، المركز اللبثانى للدراسات، بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٩٧.
- (٩) أحمد حسان (إعداد وترجمة)، مدخل إلى ما بعد الحداثة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مارس ١٩٩٤.
- (١٠) أحمد حسين حسن، الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المتلى، دراسة فى استراتيجية بناء النفوذ السياسى والاجتماعى والتغلغل الفكرى، تقديم السيد يسين، دار الثقافة للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
- (١١) أحمد حسين حسن، الصعود السياسى الإسلامى داخل النقابات المهنية، دراسة ميدانية لنقابة المهندسين المصرية، تقديم د. محمود عودة، دار الثقافة للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.

* أثرنا وضع ثبت بالمراجع الأساسية التى تتناول قضايا رئيسية أو فرعية تم تناولها فى فصول الكتاب، كى يستفيد منها القارئ المتخصص والعالم .

- (١٢) أحمد كمال أبو المجد (تقديم)، رؤية إسلامية معاصرة، إعلان مبادئ، دار الشروق، القاهرة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١.
- (١٣) أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢.
- (١٤) إيموند بيرك وإيرالا بينوس، الإسلام والسياسة والحركات الاجتماعية، ترجمة محروس سليمان، مكتبة مدبولي، القاهرة، نوفمبر ١٩٩٩/٢٠٠٠.
- (١٥) أدونيس، فتحة لنهايات القرن، دار النهار، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨.
- (١٦) أديب صعب، الدين والمجتمع، رؤية مستقبلية، دار النهار، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٥.
- (١٧) أسامة الغزالي حرب (تحرير) وآخرون، العنف والسياسة في الوطن العربي، منتدى الفكر العربي، عمان، ١٩٨٧.
- (١٨) أسامة إبراهيم حافظ وعاصم عبد الماجد محمد (تأليف وإعداد) وآخرون، مبادرة وقف العنف، رؤية واقعية.. ونظرة شرعية، سلسلة تصحيح المفاهيم، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، يناير ٢٠٠٢.
- (١٩) إسماعيل صبرى عبد الله، نظرة مصرية على تاريخنا الحضارى، حلقة نقاش حول المواطنة، بطريكية الأقطاب الأرثوذكس، المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، القاهرة، ٥ مايو ١٩٩٤.
- (٢٠) أشرف طه أبو الذهب (إعداد)، المعجم الإسلامى، الجوانب الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
- (٢١) أمانى قنديل وسارة بن نفيسة، الجمعيات الأهلية فى مصر، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، ١٩٩٤.
- (٢٢) أمبرتو إيكو، للتأويل بين السيميائية والتفكيكية، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
- (٢٣) أمير نصر، المشاركة الوطنية للأقطاب فى العصر الحديث، عهد البابا كيرلس الخامس، الجزء الأول، مراجعة وتقديم الأنبا موسى أسقف الشباب، أسقفية الشباب، المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، ١٩٩٨.
- (٢٤) أمين الخولى، المجددون فى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠.
- (٢٥) أمين معلوف، للهويات القائلة، ترجمة جبور الدويهي، دار النهار، بيروت، للطبعة الأولى، ١٩٩٩.
- (٢٦) أمينة غصن، قراءات غير بريئة فى التأويل والتلقى، دار الآداب، بيروت، للطبعة الأولى، ١٩٩٩.

- (٢٧) أنتوني جينز، عالم منفلت، كيف تعيد للعلومة صياغة حياتنا، ترجمة د. محمد محيى الدين، دار ميريت، القاهرة، للطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
- (٢٨) أنطوني جينز، بعيدا عن اليسار واليمين، مستقبل المياسات الراديكالية، سلسلة عالم المعرفة (٢٨٦)، ترجمة شوقي جلال، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر ٢٠٠٠.
- (٢٩) أوليفيه رواء، تجربة الإسلام السياسى، دار المساقى، لندن، للطبعة الأولى، ١٩٩٤.
- (٣٠) الأب جورج مسوح (تقديم)، الدين والعلومة والتعددية، مركز الدراسات المسيحية الإسلامية، جامعة البلمد، لبنان، ٢٠٠٠.
- (٣١) الأب جورج مسوح (تقديم)، النظرات المتبادلة بين المسيحيين والمسلمين فى الماضى والحاضر، مركز الدراسات المسيحية الإسلامية، جامعة البلمد، لبنان، ١٩٩٧.
- (٣٢) الأنبا موسى (الأسقف العام بطريركية الأقباط الأرثوذكس)، الشباب بين الاغتراب والانتماء، مكتبة أسقفية للشباب، القاهرة، للطبعة الأولى، فبراير ١٩٩٤.
- (٣٣) الأنبا موسى (الأسقف العام بطريركية الأقباط الأرثوذكس)، خدمة الشباب المعاصر، مكتبة أسقفية للشباب، القاهرة، الطبعة الثانية، يناير ١٩٩٥.
- (٣٤) الحسن بن طلال، المسيحية فى العالم العربى، المعهد الملكى للدراسات الدينية، مكتبة عمان، الأردن، ١٩٩٥.
- (٣٥) السيد ياسين، المواطنة فى زمن العلومة، المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
- (٣٦) السيد يوسف، الإخوان المسلمون: هل هى صحوة إسلامية، الجزء الأول، حسن البنا وبناء التنظيم، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.
- (٣٧) السيد يوسف، الإخوان المسلمون: هل هى صحوة إسلامية؟، الجزء الثانى، حسن البنا والبناء الفكرى، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.
- (٣٨) السيد يوسف، الإخوان المسلمون: هل هى صحوة إسلامية؟، الجزء الثالث، الجماعة والعنف، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.
- (٣٩) السيد يوسف، الإخوان المسلمون: هل هى صحوة إسلامية؟، الجزء الرابع، الجماعة وحركة التحرر الوطنى، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
- (٤٠) السيد يوسف، الإخوان المسلمون: هل هى صحوة إسلامية؟، الجزء الخامس، الجماعة والأحزاب، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، يناير ١٩٩٧.

- (٤١) السيد يوسف، الإخوان المسلمون: هل هي صحوة إسلامية؟، الجزء السادس، للجماعة والسراى - الجيش - الوحدة الوطنية، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، يناير ١٩٩٧.
- (٤٢) الصالح النيهوم، الإسلام فى الأمر، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، قبرص، الطبعة الثانية، فبراير ١٩٩٣.
- (٤٣) المختار بتعيدلاوى، الإسلام المعاصر، قراءة فى خطابات التأصيل، مقاربات منهجية، دار معد، دار النميزه دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
- (٤٤) الياس خورى (محرر) وآخرون، المسيحيون العرب، دراسات ومناقشات، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١.
- (٤٥) امبرتو ليكو، المؤلف ومفسروه، ترجمة ياسر شعبان، دار سندباد للنشر والتوزيع، القاهرة، الأولى، ٢٠٠١.
- (٤٦) ليرنست غيلز، الأمم والقومية، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.
- (٤٧) برنار بوتيفوه، للشريعة الإسلامية والقانون فى المجتمعات العربية، ترجمة فواد لدهان، مينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
- (٤٨) برنار لويس، لغة السياسة فى الإسلام، ترجمة د. إبراهيم شتا، مدبولي، قرطبة، القاهرة، تونس، للطبعة الاولى، ١٩٩٣.
- (٤٩) برنارد لويس وإدوارد سعيد، الإسلام الأصولي فى وسائل الإعلام الغربية، من وجهة نظر أمريكية، دار الجبل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.
- (٥٠) برنارد لويس، الغرب والشرق الأوسط، ترجمة وتعليق سمير مرقس، تقديم السيد ياسين، ميريت، القاهرة، ١٩٩٩.
- (٥١) برند سانويل فايلشر (تتسيق) وآخرون، التراث الحضارى والتنظيم السياسى للمستقبل فى العالم الإسلامى، منشورات مؤسسة كونراد أديناور، الاولى، ١٩٩٥.
- (٥٢) بريفو لاثور، لم تكن حدثين أبداً، بحث فى الأنثروبولوجيا الانتاظرية، ترجمة إلياس حسن وعفان محمد، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
- (٥٣) بنسالم خموش، التشكلات الأيديولوجية فى الإسلام، الاجتهادات والتاريخ، تقديم مكسيم روندسون ومحمد عزيز الحلبى، دار المنتخب العربى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.
- (٥٤) بول بوفيه، الحق يخاطب القوة، إدوارد سعيد وعمل الناقد، ترجمة د. فاطمة نصر، إصدارات سطور، القاهرة، ٢٠٠١.
- (٥٥) بيبز بورديو ج.د. فالكوفت، أسئلة علم الاجتماع، فى علم الاجتماع الانعكاسى، ترجمة عبد الجليل الكور، إشراف ومراجعة محمد بوزولو، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.

- (٥٦) بيبير بوزديو، بعبارة أخرى، محاولات باتجاه سوسولوجيا انعكاسية، ترجمة أحمد حسان، دار ميريت ، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
- (٥٧) ت. س. إليوت وآخرون، ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة وتقديم د. شكرى محمد عياد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١.
- (٥٨) ج. جانكوفسكى، أ. جرشوى، هوية مصر بين العرب والإسلام ١٩٠٠ - ١٩٣٠، ترجمة بدر الرفاعى، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩.
- (٥٩) جابر عصفور، ضد التعصب، للهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠.
- (٦٠) جاك بيرك، القرآن وعلم القراءة، ترجمة وقراءة د. منذر عياشى، تقديم د. محمود عكام، دار التنوير، مركز الإنماء الحضارى، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
- (٦١) جان جيور، النظرة إلى الآخر فى الخطاب العربى، دار النهار، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.
- (٦٢) جلال أمين، كشف الأكفنة عن نظريات التنمى الاقتصادية، دار الهلال، القاهرة، فبراير ٢٠٠٢.
- (٦٣) جلال أمين، ماذا حدث للمصريين، دار الهلال، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠١.
- (٦٤) جمال البناء، الإسلام وحرية الفكر، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ١٩٩٩.
- (٦٥) جمال البناء، التعددية فى المجتمع الإسلامى، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ٢٠٠١.
- (٦٦) جمال البناء، السنة ودورها فى لفقه الجديد، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ١٩٩٧.
- (٦٧) جمال البناء، للفريضة الغائبة، دار ثابت، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٤.
- (٦٨) جمال البناء، ما بعد الإخوان المسلمين ؟، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ١٩٩٦.
- (٦٩) جمال البناء، مطلبنا الأول هو الحرية، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، د.ت.
- (٧٠) جمال البناء، منهج الإسلام فى تقرير حقوق الإنسان، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ١٩٩٩.
- (٧١) جمال الدين عطية، للتظير الفقهى، مطبعة المدينة، الدوحة، الطبعة الأولى، ١٩٨٧.
- (٧٢) جمال عطية ووهبة الزحلى، تجديد لفقه الإسلامى، دار الفكر، دار الفكر المعاصر، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
- (٧٣) جودت سعيد، مذهب ابن آدم الأول أو مشكلة الخلف فى العمل الإسلامى، مطبعة أطلنس، توزيع دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٧٧.

- (٧٤) جورج طرابيشي، المتفقون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض للرئيس للكتب والنشر، لندن، بيروت، الطبعة الأولى، فبراير ١٩٩١.
- (٧٥) جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل، دار الساقى، بيروت، للطبعة الأولى، ١٩٩٦.
- (٧٦) جورج قرقم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، دراسة سوسولوجية وقانونية مقارنة، دار النهار للنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٢.
- (٧٧) جورج ن. نحاس (تقديم) وآخرون، الدين والدنيا في المسيحية والإسلام، مركز الدراسات المسيحية والإسلامية، جامعة البلمند، لبنان، ١٩٩٧.
- (٧٨) جوليت حداد (جمعتها)، البيانات المسيحية الإسلامية المشتركة من ١٩٥٤ - ١٩٩٢، إشراف الأب أوجسطين دويرا لاتور والدكتور هشام نشابة، دار المشرق، بيروت، للطبعة الأولى، ١٩٩٥.
- (٧٩) جون كوتفهام، العقلانية، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
- (٨٠) جون ل. إسبوزيتو، للتهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة؟، ترجمة د. قاسم عبده قاسم، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.
- (٨١) جيرمي ريفكين، قرن التقنية الحيوية، تحيز الجينات وإعادة تشكيل العالم، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.
- (٨٢) جيل كيل ويان ريشار (إعداد)، المنقف والمناضل في الإسلام المعاصر، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.
- (٨٣) جيل كيل، يوم الله، الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث، ترجمة نصير مروءة، دار قرطبة للنشر، تونس، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.
- (٨٤) حامد عبد الماجد قويسى، الأنظمة العربية والحركة الإسلامية "مع إشارة لحالة مصر"، تصدير المستشار صالح أبو رقيق، تقديم اد سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، مركز الإعلام العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.
- (٨٥) حبيب بدر وسعاد سليم وجوزيف أبو نهر (تحرير) وآخرون، المسيحية عبر تاريخها في المشرق، مجلس كنائس الشرق الأوسط، برنامج الدراسات والأبحاث، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
- (٨٦) حسان حنوت، بهذا ألقى الله، رسالة إلى العقل العربي المسلم، تقديم د. مصطفى محمود، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٨.
- (٨٧) حسن البنا، فقه الواقع، مقالات تنشر لأول مرة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.
- (٨٨) حسن الترابي، المصطلحات السياسية في الإسلام، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.

- (٨٩) حسن حنفي، الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨.
- (٩٠) حسن صعب، الإسلام وتحديات العصر، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، نوفمبر ١٩٧٤ .
- (٩١) حسن طلب، المقدس والجميل، الاختلاف والتماثل بين الدين والفن، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، للقاهرة، ٢٠٠١.
- (٩٢) حسنين توفيق إبراهيم، للنظام السياسي، الإخوان المسلمون في مصر من التسامح إلى المواجهة ١٩٨١ - ١٩٩٦، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، يناير ١٩٩٨.
- (٩٣) حسنى زينة، للديمقراطية الميسرة، سياسة الناس وكأن لهم حرمة وقيمة، دار الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.
- (٩٤) حمدى عبد الرحمن عبد العظيم وناجح إبراهيم عبد الله وعلى محمد على الشريف (تأليف واعداد)، تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء، سلسلة تصحيح المفاهيم، مكتبة للتراث الإسلامى، القاهرة، الطبعة الأولى، يناير ٢٠٠٢.
- (٩٥) حنة أرندت، فى العنف، الفكر الغربى الحديث، ترجمة إبراهيم العريس، دار المساقى، بيروت، الأولى، ١٩٩٢.
- (٩٦) حيدر إبراهيم على، للتيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، للطبعة الأولى، أكتوبر ١٩٩٦.
- (٩٧) حيدر إبراهيم على، لاهوت التحرير، الدين والثورة فى العالم الثالث، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٣ .
- (٩٨) خالد البرى، الدنيا لجمال من الجنة، سيرة أصولى مصرى، دار النهل للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.
- (٩٩) خالد زيادة، تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، معهد الإنماء العربى، بيروت، للطبعة الأولى، ١٩٨٣ .
- (١٠٠) خالد محبى الدين (تقديم) وآخرون، للمسألة الطائفية فى مصر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠ .
- (١٠١) خليل على حيدر، اعتدال أم تطرف، دار قرطاس للنشر، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
- (١٠٢) د. ف. كوستيلر، للتحضر فى الشرق الأوسط، ترجمة د. أمين توفيق الطيبي، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، للطبعة الأولى، ١٩٨٤.
- (١٠٣) دانيال برومبيرغ، للتعدد وتحديات الاختلاف، للمجتمعات المنقسمة وكيف تستقر؟، ترجمة عمر سعيد الأيوبي، دار المساقى، بيروت، ١٩٩٧.

- (١٠٤) دافيد مائيرز، السياسة للشعب، للبحث عن صوت شعبي مسؤول، ترجمة عفيف تلحوق، دار الجديد، المركز اللبناني للدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
- (١٠٥) ر. و. سينزن، نظرة الغرب إلى الإسلام في القرون الوسطى، ترجمة د. علي فهمي خشيم ود. صلاح الدين حسن، مراجعة عمر الدسوقي، مركز الحضارة العربية، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢.
- (١٠٦) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، أغسطس ١٩٩٨.
- (١٠٧) راشد الغنوشي، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، المركز المغربي للبحوث والترجمة، الطبعة الثالثة، بيروت، ٢٠٠٠.
- (١٠٨) راشد الغنوشي، حقوق المواطنة، وضعية غير المسلم في المجتمع الإسلامي، قرطاس، تونس، نوفمبر ١٩٨٩.
- (١٠٩) راشد الغنوشي، مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني، المركز المغربي للبحوث والترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، مايو ١٩٩٩.
- (١١٠) رجا بهلول، حكم الله حكم الشعب، حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية، دار الشروق، عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
- (١١١) رشاد سلام، تطبيق الشريعة بين القبول والرفض، ميثاق للنشر، مؤسسة الانتشار العربي، القاهرة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
- (١١٢) رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
- (١١٣) رفعت فكرى، المسيحية والعنف، مراجعة وتقديم د. القس لكرام لمعى، للقاهرة، د. ن، الطبعة الأولى، د. ن.
- (١١٤) رمضان نسطلويسى، الإبداع... والحرية، كتابات نقدية (١١٩)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، فبراير ٢٠٠٢.
- (١١٥) رودلف بيترز، الجهاد في الإسلام قديماً وحديثاً، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
- (١١٦) رولان جاكز، لسمى أسامة بن لادن... حتى نفهم أحدث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، ترجمة منار رشدي، مجموعة الشرقاوى الدولية المحدودة، القاهرة، ٢٠٠٠.
- (١١٧) رولان مينييه وآخرون، طريقة التحليل البلاغى والتفسير، تعريب جرجورة جردان وهنرى عويس، دار المشرق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.
- (١١٨) رينيه جيرار، للعنف المقنن، ترجمة جهاد هواش وعبد الهادى عباس، دار الحصاد، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.
- (١١٩) سادى بلانت، راية التمرد، الأهمية الموافقية في العصر ما بعد الحدائى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩.

- (١٢٠) سامح عيد، أوراق في النقد الذاتي، الإخوان المسلمون الحاضر والمستقبل، د. ن، د. م، ٢٠٠٠.
- (١٢١) سامي زبيده، انثروبولوجيات الإسلام، مناقشة ونقد لأفكار إرنست غلنر، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
- (١٢٢) سعد الدين الميبد صالح، الإخوان المسلمون إلى أين؟!، مركز يافا للدراسات والأبحاث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
- (١٢٣) سعيد بنسعيد العلوي، للمجتمع المنفى في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، بحوث ومناقشات ندوة فكرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، سبتمبر ١٩٩٢.
- (١٢٤) سليمان حريتانى، توظيف المحرم، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
- (١٢٥) سمير أمين وبرهان غليون، حوار للدولة والدين، المركز الثقافي العربى، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
- (١٢٦) سمير سليمان (تقديم) وآخرون، للحركات الإسلامية في مواجهة التسوية، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، الطبعة الأولى، أبريل ١٩٩٩.
- (١٢٧) سمير مرقص، "الحماية والعقاب"، الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط، دار ميريت، القاهرة، ٢٠٠٠.
- (١٢٨) سيد عطاء الله مهاجرانى، التسامح والعنف في الإسلام، رياض الريس للكتب، لندن، بيروت، الطبعة الأولى، أبريل ٢٠٠١.
- (١٢٩) سيد عويس، لا للعنف، دراسة علمية في تكوين الضمير الإنسانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢.
- (١٣٠) شحاتة صيام، العنف والخطاب الدينى فى مصر، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٤.
- (١٣١) شريف يونس، سيد قطب والأصولية الإسلامية، دار طيبة للدراسات والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.
- (١٣٢) شكرى محمد عياد، تطبيق الشريعة وصياغة الحاضر، منشورات أصدقاء الكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩١.
- (١٣٣) شمس الدين أبى عبد الله محمد بن أبى بكر، أحكام أهل الذمة، حقه وعلق على حواشيه الدكتور صبحى الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، مايو ١٩٨٣.
- (١٣٤) صابر أحمد نائل، العلمانية فى مصر، بين الصراع الدينى والسياسى ١٩٠٠ - ١٩٥٠، مركز الدراسات والمعلومات للقانونية لحقوق الإنسان، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.

- (١٣٥) صالح البكارى (تعريب)، أبعاد الدين الاجتماعية، سلسلة موافقات (١٢)، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٩٣.
- (١٣٦) صالح الوردانى، الحركة الإسلامية فى مصر، الواقع والتحديات، دار الكلمة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
- (١٣٧) صلاح قصوة، نظرية القيم فى الفكر المعاصر، دار الحكمة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢.
- (١٣٨) طارق البشرى، شخصيات وقضايا معاصرة، دار الهلال، القاهرة، مايو ٢٠٠٢.
- (١٣٩) طارق البشرى، فى المسألة الإسلامية المعاصرة، الملامح العامة للفكر السياسى الإسلامى فى التاريخ المعاصر، دار للشرق، القاهرة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
- (١٤٠) طارق البشرى، فى المسألة الإسلامية المعاصرة، الوضع القانونى المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، دار الشرق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
- (١٤١) طارق البشرى، فى المسألة الإسلامية المعاصرة، بين الإسلام والعروبة، دار الشرق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
- (١٤٢) طارق البشرى، فى المسألة الإسلامية المعاصرة، بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية فى الفكر السياسى، دار الشرق، القاهرة، للطبعة الأولى، ١٩٩٨.
- (١٤٣) طارق البشرى، فى المسألة الإسلامية المعاصرة، ماهية المعاصرة، دار الشرق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
- (١٤٤) طارق البشرى، فى المسألة الإسلامية المعاصرة، الحوار الإسلامى العلمانى، دار الشرق، القاهرة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
- (١٤٥) طارق وجاكين إسماعيل، الحكومة والميامة فى الإسلام، ترجمة سيد حسان، دار التضامن للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٦.
- (١٤٦) طلعت رميح، الوسط والإخوان، القصة الكاملة .. الوثائق .. لأخطر صراع سياسى فى التسعينيات، مركز يافا للدراسات والأبحاث، القاهرة، ١٩٩٧.
- (١٤٧) طه عبد الرحمن، العمل الدينى وتجديد العقل، للمركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، بيروت، للطبعة الثانية، ١٩٩٧.
- (١٤٨) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج فى تقويم التراث، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء بيروت، الطبعة الثانية، دت .
- (١٤٩) ع. بنسعيد العالى وآخرون، إشكاليات المناهج فى الفكر العربى والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، للطبعة الأولى، ١٩٨٧.
- (١٥٠) عاطف العراقى (إشراف وتصدير)، الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥ م)، بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره، للمجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٥.

- (١٥١) عبد الرازق عبد ومحمد عبد الجبار، الديمقراطية بين العلمانية والإسلام، دار الفكر، دار الفكر المعاصر، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.
- (١٥٢) عبد الرحمن حطلي، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم، دراسة في إشكاليات الردة والجهاد والجزية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.
- (١٥٣) عبد الرحيم علي، أسامة بن لادن، الشبح الذي صنعه أمريكا، دار ميريت، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.
- (١٥٤) عبد الرحيم علي، المخاطرة في صفقة الحكومة وجماعات العنف، دار ميريت، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
- (١٥٥) عبد الرحيم علي، المقامرة الكبرى، مبادرة وقف العنف بين رهان الحكومة والجماعة الإسلامية، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
- (١٥٦) عبد السلام بنعيد للعالى، الفكر في عصر التقنية، أفريقيا - الشرق، بيروت، المغرب، ٢٠٠٠.
- (١٥٧) عبد العاطي محمد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وقضايا التحول الديمقراطي، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.
- (١٥٨) عبد العظيم فودة، الحكم بما أنزل الله، تقديم د. أبو اليزيد العجمي، دار البحوث للنشر والتوزيع، دار الصحوة للنشر، الكويت، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٠.
- (١٥٩) عبد الغفار شكر (إشراف وتقديم) وآخرون، الجمعيات الأهلية الإسلامية في مصر، دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.
- (١٦٠) عبد الغنى عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه، قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، يونيو ١٩٩٧.
- (١٦١) عبد الكريم سورش، القبض واللبس في الشريعة، تعريب د. دلال عباس، منتدى الحوار العربي الإيراني، دار الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
- (١٦٢) عبد الله أحمد النعيم، نحو تطوير التشريع الإسلامي، ترجمة وتقديم حصين أحمد أمين، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.
- (١٦٣) عبد الله القصيمي، هذى هي الأغلال، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ٢٠٠٠.
- (١٦٤) عبد الله النفيسي (تحرير وتقديم) وآخرون، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩.
- (١٦٥) عبد الله حمودي (إشراف) وآخرون، وعى المجتمع بذاته، في المجتمع المدني في المغرب العربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.

- (١٦٦) عبد الله شحاتة، علوم التفسير، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.
- (١٦٧) عبد المتعال الصعدي، الحرية الدينية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠١.
- (١٦٨) عبد المتعال الصعدي، حرية الفكر في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠١.
- (١٦٩) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، يناير ٢٠٠١.
- (١٧٠) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.
- (١٧١) عبد المجيد بوقريه، الحداثة والتراث، الحداثة بوصفها إعادة تأسيس جديد للتراث، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، مايو ١٩٩٣.
- (١٧٢) عبد المجيد جففة، مدخل إلى الدلالة الحديثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
- (١٧٣) عبد المنعم النمر، قضايا إسلامية، حديث إلى الشباب المتطرف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣.
- (١٧٤) عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص، قراءات في توظيف النص الديني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.
- (١٧٥) عبد الهادي عبد الرحمن، عرش المقدس، للدين في الثقافة والتقاليد في الدين، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، مايو ٢٠٠٠.
- (١٧٦) عبد الوهاب أحمد الأندى، الإسلام والدولة الحديثة، دار الكلمة، لندن، د.ت.
- (١٧٧) عبيد بن عبد الله العمرى ود. عبد القادر عبد الله عرابي، إشكالية المنهج في العلوم الاجتماعية العربية المعاصرة، كتاب الرياض (٩٩)، مؤسسة الإمامة الصحفية، السعودية، فبراير ٢٠٠٢.
- (١٧٨) عزت قرني، في الفكر المصري الحديث، محاولات في إعادة التفسير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥.
- (١٧٩) عزة كرم، نساء في مواجهة نساء، للنساء والحركات الإسلامية والدولة، ترجمة د. شهرت العالم، تقديم د. محمد نور فرحات، إصدارات سطور، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.
- (١٨٠) عزيز العظمة، الأصالة أو ميلاية للهروب من الواقع، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.
- (١٨١) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، يناير ١٩٩٢.

- (١٨٢) عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
- (١٨٣) عصام الدين حسن (تقديم وتحريز) وآخرون، أزمة "الكشع" بين حرمة الوطن وكرامة المواطن، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ١٩٩٩.
- (١٨٤) عفت محمد الشرفاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر، دراسة تحليلية لاتجاهات التفسير في العصر الحديث، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٧٦.
- (١٨٥) على أسعد وطفة، بنية السلطة وإشكالية التسلط التربوي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، سبتمبر ١٩٩٩.
- (١٨٦) على الدين هلال (تقديم) وآخرون، إدارة شئون الدولة والمجتمع، مركز دراسات واستشارات الإدارة العامة، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠١.
- (١٨٧) على المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩١٤، الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٧.
- (١٨٨) على جريشة، إعلان دستوري إسلامي، دار الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٥.
- (١٨٩) على حرب، خطاب الهوية، سيرة فكرية، دار الكنوز الأدبية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
- (١٩٠) على خليفه الكواري (محرر) وآخرون، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ديسمبر ٢٠٠١.
- (١٩١) على على سيد أحمد، للرسول الرحمة، دار الكلمة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
- (١٩٢) على ليلة، الشباب في مجتمع متغير، تأملات في ظواهر الأحياء والعنف، كلية الآداب بجامعة عين شمس، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠.
- (١٩٣) على مبروك، الإمامة والسياسية والخطاب التاريخي في علم العقائد، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠٠٢.
- (١٩٤) على محمد على الشريف، وأسامه إبراهيم حافظ (تأليف وإعداد)، النصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسبين، سلسلة تصحيح المفاهيم، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، يناير ٢٠٠٢.
- (١٩٥) عمرو عبد السميع وآخرون، الإسلاميون، حوارات حول المستقبل، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.
- (١٩٦) عوض محمد، دراسات في الفقه الجنائي الإسلامي، دار المطبوعات الجاهلية، الإسكندرية، ١٩٧٧.

- (١٩٧) عياض بن عاشور، الضمير والتشريع، العقلية المدنية والحقوق الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
- (١٩٨) فؤاد كامل، الفرد في فلسفة شوبنهاور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩١.
- (١٩٩) فاروق حسنى (تصدير)، وثائق حول أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ وتداعياتها، ترجمة مركز اللغات والترجمة بأكاديمية الفنون، أكاديمية الفنون، القاهرة، ٢٠٠٢.
- (٢٠٠) فاطمة المرينسى، أحلام النساء الحريم، حكايات طفولة فى الحريم، ترجمة ميساء سرى، مراجعة محمد المير أحمد، دار ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، للطبعة الأولى، ١٩٩٧.
- (٢٠١) فاطمة المرينسى، الخوف من الحداثة الإسلامية والديمقراطية، ترجمة محمد ديبات، دار الباحث، دار الجندى، سوريا، للطبعة الأولى، ١٩٩٤.
- (٢٠٢) فاطمة المرينسى، العبارة المكسورة الجناح، شهرزاد تدخل إلى الغرب، ترجمة فاطمة الزهراء ازرويل، للمركز الثقافى العربى، نشر الفن، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
- (٢٠٣) فاطمة المرينسى، ما وراء الحجاب، ديناميكيا المذكر، المؤنث فى المجتمع الإسلامى الحديث، ترجمة أحمد صالح، دار حوران، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
- (٢٠٤) فتحى التريكى، العقل والحرية، سلمة آراء تير الزمان، تونس، ١٩٩٨.
- (٢٠٥) فتحى عثمان، حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانونى الغربى، دار الشروق، بيروت، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٢.
- (٢٠٦) فرانسوا أوتار وفرانسوا بوليه، فى مواجهة دافوس، قراءة فى الحركة العالمية ضد العولمة، ترجمة سعد الطويل، تقديم سمير أمين، مركز البحوث العربية، دار ميريت ، القاهرة، ٢٠٠١.
- (٢٠٧) فرانسيس فوكوياما، الثقة، الفضائل الاجتماعية وتحقيق الازدهار، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبى، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
- (٢٠٨) فرانسيس فوكوياما، نهاية الإنسان، عواقب الثورة البيوتكنولوجية، ترجمة أحمد مستجير، إصدارات سطور، القاهرة، أبريل ٢٠٠٢.
- (٢٠٩) فرج فودة ود. يونان لبيب خليل عبد الكريم، الطائفية.. إلى أين، دار المصرى الجديد للنشر، للقاهرة، ١٩٨٧.
- (٢١٠) فريال حسن خليفة، للنقد ومستهيل الثقافة العربية، دار العالم الثالث، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
- (٢١١) فريد هاليداي، الإسلام وخرافة المواجهة، الدين والسياسة فى الشرق الأوسط، ترجمة محمد مستجير، مكتبة مدبولى، للقاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.

- (٢١٢) فريد هاليداي، ساعتان هزتا العالم، ١١ ليلول ٢٠٠١: الأسباب والنتائج، دار المساقى، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
- (٢١٣) فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث، نحو إحداث تغيير فى التقاليد الثقافية، ترجمة إبراهيم العريس، دار المساقى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.
- (٢١٤) فهمى جدعان، الماضى فى الحاضر، دراسات فى تشكيلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
- (٢١٥) فهمى جدعان، نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، ١٩٨٥.
- (٢١٦) فهمى هويدى، مواطنون لا نميون، موقع غير المسلمين فى مجتمع المسلمين، دار الشروق، بيروت، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٥.
- (٢١٧) فوز جرجس، أمريكا والإسلام السياسى، صراع الحضارات أم صراع المصالح، ترجمة غسان غصن، دار النهار، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
- (٢١٨) فيصل العوامى، المنقذ وقضايا الدين والمجتمع، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.
- (٢١٩) كارل برنستين وماركو بوليتى، صاحب القداسة، ترجمة أنطون رياض دويده، مكتبة النسر للطباعة، د. ن.، القاهرة، ١٩٩٨.
- (٢٢٠) كاي حافظ (تحرير وتقديم)، الإسلام والغرب وإمكانية الحوار، ترجمة صلاح محجوب إدريس، مراجعة وتقديم محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠.
- (٢٢١) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقى جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١.
- (٢٢٢) كمال السعيد حبيب، الحركة الإسلامية من المواجهة إلى المراجعة، مكتبة مدبولى، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
- (٢٢٣) كمال عبد اللطيف ونصر محمد عارف، إشكاليات الخطاب العربى المعاصر، دار الفكر، دار الفكر المعاصر، بيروت، دمشق، الطبعة الأولى، مارس ٢٠٠١.
- (٢٢٤) كمال عمران، الإبرام والنقض، قراءة فى الثقافة الإسلامية، سلسلة موافقات (٧)، الدار التونسية للنشر، تونس، الطبعة الأولى، أبريل ١٩٩٢.
- (٢٢٥) لورانت شابرى وآنى شابرى، سياسة وأقليات فى الشرق الأدنى، الأسباب المؤدية للانفجار، ترجمة دنوقان قرقوط، مكتبة مدبولى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩١.
- (٢٢٦) مات ريدلى، الجينيوم، السيرة الذاتية للنوع البشرى، سلسلة عالم المعرفة (٢٧٥)، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمى، الكويت، نوفمبر ٢٠٠١.

- (٢٢٧) ماجد راغب الحلو، الدولة في ميزان التشريعة، النظم السياسية، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٦.
- (٢٢٨) مارسيل غوشيه وبيار كلاستر، أصل العنف والدولة، تعريب على حرب، دار الحديث، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٥.
- (٢٢٩) ماهر الشريف، رهانات النهضة في الفكر العربي، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، للطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
- (٢٣٠) مجدى خليل ، لقاط المهرج، دراسة ميدانية حول هموم الوطن والمواطنة، دار الخيال، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.
- (٢٣١) مجيد خدوري، مفهوم العدل في الإسلام، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الحصاد للتوزيع والنشر، دمشق، للطبعة الأولى، ١٩٩٨.
- (٢٣٢) محمد أركون، معارك من أجل الأئمة في السياقات الإسلامية، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.
- (٢٣٣) محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة صياح الجهم، عطية للنشر والتأليف، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
- (٢٣٤) محمد أحمد الببوي، ظاهرة التطرف: الأسباب والعلاج، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢.
- (٢٣٥) محمد أركون ولوى غاردي، الإسلام الأمس والغد، ترجمة على مقد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣.
- (٢٣٦) محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية للغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦.
- (٢٣٧) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، لندن، الطبعة الأولى، ١٩٩٠.
- (٢٣٨) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، منشورات مركز الإنماء القومي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦.
- (٢٣٩) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، إبريل ١٩٩٨.
- (٢٤٠) محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال .. أين هو الفكر الإسلامى المعاصر ؟، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.
- (٢٤١) محمد السماك، الصهيونية المسيحية، دار النفائس، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.
- (٢٤٢) محمد الشافعي، سلطات الدولة بين الفكر الدستوري والفكر الإسلامى، دراسة مقارنة، الجزء الأول، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، يناير ١٩٩٩.

- (٢٤٣) محمد الشافعي، الدولة بين الفكر الدستوري والفكر الإسلامي وفكر الجماعات الإسلامية، دراسة مقارنة، الجزء الثاني، مركز المحروسة للبحوث والتكريب والنشر، القاهرة، للطبعة الأولى، يناير ١٩٩٩.
- (٢٤٤) محمد الشيخ، المنقذ والسلطة، دراسة في الفكر الفلمني الفرنسي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، يوليو ١٩٩١.
- (٢٤٥) محمد الطالبي، أمة الوسط، الإسلام وتحديات المعاصرة، دار سراس للنشر، تونس، ١٩٩٦.
- (٢٤٦) محمد الطالبي، الإسلام حرية وحوار، ترجمة حسنى زينة، دار النهار، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.
- (٢٤٧) محمد الطالبي، عيال الله، أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين، دار سراس للنشر، تونس، ١٩٩٢.
- (٢٤٨) محمد الطويل، الأخوان في البرلمان، المكتب المصري الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، مايو ١٩٩٢.
- (٢٤٩) محمد العمري، في بلاغة الخطاب الاقتناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، الخطاب في القرن الأول نموذجاً، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٨٦.
- (٢٥٠) محمد القاضي وعبد الله صولة، الفكر الإصلاحى عند العرب في عصر النهضة، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٢.
- (٢٥١) محمد النويهي، نحو ثورة في الفكر الديني، دار الأدب، بيروت، الطبعة الأولى، مارس ١٩٨٣.
- (٢٥٢) محمد جابر الأنصاري، التآزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام، مكونات الحالة المزمنة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.
- (٢٥٣) محمد حافظ دياب وآخرون، المجتمع المدني، رؤية ثقافية، الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، أبريل ٢٠٠٢.
- (٢٥٤) محمد حافظ دياب، الإسلاميون المستقلون، الهوية والسؤال، دار ميريت، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
- (٢٥٥) محمد خاتمي، للدين والفكر في فخ الاستبداد، مكتبة شروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.
- (٢٥٦) محمد خاتمي، بيموموج، المشهد الثقافي في إيران: مخاوف وآمال، دار الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
- (٢٥٧) محمد خطايي، لسانيات النص، مدخل إلى فهم الخطاب، المركز الثقافي العربي، بيروت، دار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩١.
- (٢٥٨) محمد خير البقاعي (ترجمة وتقديم)، آفاق التنصيص، المفهوم والمنظور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨.

- (٢٥٩) محمد رأفت عثمان، للقضايا الثلاث، تغيير المنكر بالقوة، والخروج على الحاكم، وتكفير الدولة، دار الفضيلة، دبي، الإمارات، الطبعة الأولى، ١٩٨٩.
- (٢٦٠) محمد سعيد العشماوى، الخلافة الإسلامية، دار سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.
- (٢٦١) محمد سعيد العشماوى، حقيقة للحجاب وحجية الحديث، مؤسسة روز اليوسف، القاهرة، ٢٠٠٢.
- (٢٦٢) محمد سليم العوا (تقديم) وآخرون، رؤى إسلامية معاصرة، كتاب العربى (٤٥)، الكويت، ٢٠٠١/٧/١٥.
- (٢٦٣) محمد سليم العوا، أزمة المؤسسة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
- (٢٦٤) محمد صادق الحسينى، الخاتمية، للمصالحة بين الدين والحريّة، دار الجيد، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.
- (٢٦٥) محمد صلاح الصاوى، قضية تطبيق الشريعة بين المبدأ ودعاوى الخصوم، بيت الحكمة للإعلام والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٠.
- (٢٦٦) محمد عابد الجابرى، الخطاب العربى المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة السادسة، أكتوبر ١٩٩٩.
- (٢٦٧) محمد عابد الجابرى، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، فبراير ١٩٩٦.
- (٢٦٨) محمد عبده (الإمام)، الإسلام بين العلم والمدنية، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.
- (٢٦٩) محمد عمارة، الإسلام والآخر، من يعترف بمن؟ .. ومن ينكر من؟، مكتبة الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.
- (٢٧٠) محمد عمارة، فى المسألة القبطية، حقائق وأوهام، مكتبة الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.
- (٢٧١) محمد عمارة، الأكليات الدينية والقومية تنوع ووحدة؟ ... أم تقتات؟ واختراق؟، سلسلة التنوير الإسلامى (٢٨)، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ديسمبر ١٩٩٨.
- (٢٧٢) محمد عمارة، التعددية، الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، سلسلة التنوير الإسلامى (٨)، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، أكتوبر ١٩٩٧.
- (٢٧٣) محمد قطب، حول تطبيق للشريعة، مكتبة السنة، الدار السلفية لنشر العلم، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.
- (٢٧٤) محمد محيى الدين محسب (تقديم)، هوية مصر الثقافية، بحوث المؤتمر العلمى السنوى لكلية دار العلوم بجامعة المنيا، دار للهدى للنشر والتوزيع، المنيا، ٢٠٠٢.

- (٢٧٥) محمد مفتاح، المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.
- (٢٧٦) محمد مهدي شمس الدين، أهلية المرأة لتولى السلطة، الكتاب الثاني، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.
- (٢٧٧) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد، بحث فقهي استدلالى مقارنة، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
- (٢٧٨) محمد مهدي شمس الدين، التجديد في الفكر الإسلامى، دار المنهل اللبنانى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
- (٢٧٩) محمد مهدي شمس الدين، حقوق للزوجية، ويليهِ حق العمل للمرأة، الكتاب الثالث والرابع، المؤسسة الدولية للدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
- (٢٨٠) محمد ميلاد (ترجمة)، دروس ميشيل فوكو، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
- (٢٨١) محمد يونس، التكفير بين الدين والسياسة، تقديم د. عبد المعطى بيومى، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.
- (٢٨٢) محمد بن عبد الله المسمعى، الأدلة القطعية على عدم شرعية الدولة السعودية، مؤسسة الرافد للنشر والتوزيع، لندن، الطبعة الثانية، ١٩٩٦.
- (٢٨٣) محمود أيوب، دراسات في العلاقات المسيحية الإسلامية، الجزء الأول، تحقيق محمود أيوب وكاترين سرور وجورج مسوح، ترجمة كاترين سرور، مركز الدراسات المسيحية الإسلامية، جامعة البلمند، لبنان، ٢٠٠٠.
- (٢٨٤) محمود حمدي زقزوق، الإسلام في عصر العولمة، مكتبة الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.
- (٢٨٥) محمود حمدي زقزوق، دور الإسلام في تطوير الفكر الفلسفى، دار المنار، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩.
- (٢٨٦) محمود شلتوت (الإمام الأكبر) ومحمد محمد المdney، أحاديث الصباح في المذيع، سلسلة البحوث الإسلامية، الأزهر، القاهرة، ١٩٩٧.
- (٢٨٧) محمود شلتوت (الإمام الأكبر)، الفتاوى، دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية العامة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة السابعة عشر، د.ت.
- (٢٨٨) محمود عبد الغنى عاشور، العلاقة بين الأديان يجب أن تكون حواراً .. لا مواجهة، سلسلة للبحوث الإسلامية، الأزهر، القاهرة، يناير ٢٠٠٣.
- (٢٨٩) محمود عبد الفضيل، مصر والعالم على أعقاب ألفية جديدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١.
- (٢٩٠) مرسى العصفافيرى، نحو مجتمع طاهر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٢.

- (٢٩١) مكرم نجيب، المنظور المسيحي للتاريخ، دار الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
- (٢٩٢) مكسيم رودنسون، الإسلام سياسة وعقيدة، ترجمة أسعد صقر، عطية للنشر والترجمة والتأليف، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
- (٢٩٣) منتصر الزيات، أيمن الظواهري كما عرفته، دار مصر المحرومة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
- (٢٩٤) منتصر الزيات، من قتل المحجوب؟ أسرار ووثائق تنشر لأول مرة، ١٩٩٣.
- (٢٩٥) ناجح إبراهيم عبد الله، على محمد على الشريف (تأليف وإعداد) وآخرون، حرمة للغو في الدين وتكفير المسلمين، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، يناير ٢٠٠٢.
- (٢٩٦) ناصيف نصار، منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر، دار أمواج، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.
- (٢٩٧) نبيل عبد الفتاح رئيس التحرير (وصاحب فكرته) وآخرون، تقرير الحالة الدينية في مصر، وحدة للدراسات الاجتماعية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، الطبعة السادسة، ١٩٩٥.
- (٢٩٨) نبيل عبد الفتاح رئيس التحرير (وصاحب فكرته) وآخرون، تقرير الحالة الدينية في مصر، وحدة للدراسات الاجتماعية، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، الطبعة الثانية، ١٩٩٨.
- (٢٩٩) نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف، صراع الدين والدولة في مصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٤.
- (٣٠٠) نبيل عبد الفتاح، النص والرصاص، الإسلام السياسي والأقطاب وأزمات الدولة الحديثة في مصر، دار النهار للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، نوفمبر ١٩٩٨.
- (٣٠١) نبيل عبد الفتاح، عقل الأزمة، تاملات نقدية في ثقافة العنف والغرائز والخيال المستور، دار منشآت للدراسات والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.
- (٣٠٢) نصر حامد أبو زيد (جمع وتقديم)، القول المفيد في قضية أبو زيد، بقلم: عقل مصر وضميرها، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
- (٣٠٣) نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ضد الجهل والزيف والخرافة، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثانية، يوليو ١٩٩٥.
- (٣٠٤) نصر محمد عارف، في مصادر للتراث الميسمي الإسلامي، دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقرار والتأصيل، تقديم د. منى أبو الفضل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.

- (٣٠٥) نعوم تشومسكى، ١١ سبتمبر، دار ميريت، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
- (٣٠٦) نعوم تشومسكى، الريح فوق الشعب، للبيرالية الجديدة والنظام العولمى، ترجمة مازن الحسينى، تقديم د. روبرت وماكثيسنى، دار التنوير، رام الله، فلسطين، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
- (٣٠٧) نور الدين بوثرى، مقاصد الشريعة، التشريع الإسلامى المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، سبتمبر ٢٠٠٠.
- (٣٠٨) نيفين عبد المنعم (تحرير وتقديم) وآخرون، ظاهرة للعنف السياسى من منظور مقارن، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.
- (٣٠٩) نيفين عبد المنعم مسعد، الأقليات والاستقرار السياسى فى الوطن العربى، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٨.
- (٣١٠) هـ.أ. رجب، الاتجاهات الحديثة فى الإسلام، ترجمة هاشم الحسينى، منشورات دار الحياة، بيروت، ١٩٦٦.
- (٣١١) هالة مصطفى، الإسلام المينى فى مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.
- (٣١٢) هبة رؤوف عزت، المرأة والعمل السياسى، رؤية إسلامية، سلسلة الرسائل الجامعية (١٨)، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٩٩٥.
- (٣١٣) هدى راجب عوض ود. حسنين توفيق إبراهيم، الإخوان المسلمون والسياسة فى مصر، دراسة فى التحالفات الانتخابية والممارسات البرلمانية للإخوان المسلمون فى ظل التعددية السياسية المقيدة (١٩٨٤ - ١٩٩٠)، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، أكتوبر ١٩٩٦.
- (٣١٤) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحدائق، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.
- (٣١٥) هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، الأولى، مايو ٢٠٠٠.
- (٣١٦) هشام شرابى، المتقنون العرب والغرب، عصر للنهضة ١٨٧٥ - ١٩١٤، دار النهار، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩١.
- (٣١٧) هشام مبارك، الإرهابيون قادمون!، دراسة مقارنة بين موقف "الإخوان المسلمين" وجماعات الجهاد من قضية العنف (١٩٢٨ - ١٩٩٤)، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.

- (٣١٨) همايون كبير، العلم والديمقراطية والإسلام، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، ترجمة عثمان نويه، مراجعة د. محمد مصطفى حلمي، دت .
- (٣١٩) هويدا على، التسامح السيامي، المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر، مركز القاهرة لحقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠٠٠.
- (٣٢٠) هيثم مناع، الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان، مركز القاهرة لحقوق الإنسان، القاهرة، ١٩٩٩.
- (٣٢١) وليم الشريف، للمسيحية، الإسلام والنقد العلماني، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، نوفمبر ٢٠٠٠.
- (٣٢٢) ياسر قنصوه، مفهوم الحرية في الليبرالية المعاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠.
- (٣٢٣) يحيى محمد، الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، تحديد الموقف الشرعي للمتقف المسلم، مؤسسة الانتشار العربي، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
- (٣٢٤) يوخين هيلر، أندريا لويج، الإسلام العدو بين الحقيقة والوهم، ترجمة أيمن شرف، تقديم إبراهيم قنديل، الفرسان للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٤.
- (٣٢٥) يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢.
- (٣٢٦) يوسف القرضاوي، الإخوان المسلمون ٧٠ عاماً في الدعوة والتربية والجهاد، مكتبة وهبة، للطبعة الأولى، ١٩٩٩.
- (٣٢٧) يوسف القرضاوي، للمسلمون والعولمة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٠.
- (٣٢٨) يوسف القرضاوي، النقاب للمرأة بين القول ببدعته .. والقول بوجوبه، سلسلة رسائل ترشيد الصحوة (٣)، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٩ .
- (٣٢٩) يوسف القرضاوي، في فقه الأقليات المسلمة، حياة المسلمين وسط المجتمعات الأخرى، دار الشروق، القاهرة، للطبعة الأولى، ٢٠٠١.
- (٣٣٠) يوسف القرضاوي، مركز المرأة في الحياة الإسلامية، سلسلة رسائل ترشيد الصحوة (٤)، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.

ثانياً: تقارير:

- (١) جابر عصفور (إشراف على الترجمة وتقديم)، التنوع البشري الخلاق، تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧.
- (٢) على ليلة، التراث والتغير الاجتماعي، التيار الإسلامي بين التأكيد والمعارضة، قراءة في الصحافة المصرية، تقارير بحث الكتاب الخامس، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.

(٣) عواد علي (تقرير) ، العربي المسيحي اليوم، حلقتان نقاشيتان عقدتا في عمان ١٦-١٧ أيلول ١٩٩٧، ١٣-١٤ كانون الأول ١٩٩٧، المعهد الملكي للدراسات الدينية، الأردن، ١٩٩٩.

ثالثاً: الدوريات:

- (١) مجلة أبواب، تتضمن مقالاً لـ عبد السلام بنعبد العالي بعنوان الفكر الغربي والتحديث، دار الساقي، بيروت، العدد ٢٦، خريف ٢٠٠١ .
- (٢) مجلة أبواب، تتضمن مقالاً لـ ورويا بوروماند بعنوان لماذا انتهى إصلاح خاتمي إلى طريق مسدود، بيروت، العدد ٢٨، ربيع ٢٠٠١ .
- (٣) مجلة الآداب، تتضمن ملفاً عن الإمام محمد عبده بعنوان ١٥٠ عاماً على ولادته من إعداد وتقديم محمد جمال باروت، بيروت، العددان أكتوبر ونوفمبر ١٩٩٩.
- (٤) مجلة الآداب، تتضمن ملفاً نهائياً المفتوح؟ ، إعداد محمد جمال باروت، بيروت، العددان يوليو وأغسطس ١٩٩٨ .
- (٥) مجلة المقالات، تتضمن مقالاً لـ زيزوهاري بعنوان الزمن والمجتمع ، ومقالاً لـ برت فلنت بعنوان الثقافة الشعبية وثقافة النخبة ، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، العدد ١٢، ١٩٨٩.
- (٦) مجلة المنار الجديد ، وتتضمن افتتاحية لجمال سلطان بعنوان التيار التجديدي في الإخوان المسلمين، العدد ٢٠، أكتوبر ٢٠٠٢.
- (٧) مجلة الوعي المعاصر، للعقلانية في الفكر الإسلامي، محاور إصلاحية، مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع، سورية، لبنان، أكتوبر ٢٠٠١.
- (٨) مجلة رؤى مغايرة، إيران ما بعد الإسلامية، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، العدد ١٠، ١٩٩٩.
- (٩) مجلة شئون الأوسط، تتضمن ملفاً حول الإسلام والغرب، مركز الدراسات الاستراتيجية، بيروت، خريف ٢٠٠٢ .
- (١٠) مجلة علامات في النقد، عدد خاص، قراءة في النص، الفلاح للنشر والتوزيع، جدة، السعودية، المجلد العاشر، الجزء ٣٩، مارس ٢٠٠١
- (١١) مجلة قضايا إسلامية معاصرة، التعددية والاختلاف، تجليات التعايش بين الأديان والثقافات (١ - ٢)، مركز الفلاح للنشر والتوزيع بالتعاون مع المركز الدولي لحوار الحضارات في إيران، بيروت، العددان ٢٠ - ٢١، ٢٠٠٢ .

- (1) Barry Rubin , Islamic Fundamentalism in Egyptian politics , Macmillan Academic and Professional LTD, London, 1990.
- (2) Gilles kepel, Jihad Expansion Et Declin D
Gallimard ,France, 2000.
- (3) James A.Beckford , New Religious Movements And Rapid
social change, Sage Published / Unesco , London, India, First
edition ,1986.
- (4) Lawrence Rosen , The Justice of islam , Oxford University
press INC,New York 2000.
- (5) Montsemat gubernau and John Rex , The Ethnicity Reader
Nationaltsm Malticulturalism and Migration, Palitypress ,
1997.
- (6) Rafiq zakaria , The struggle within Islam , Penguin Books ,
England , First , 1989.
- (7) William Sims Bainbridge, The sociology of religious
movements, Routledg , New York, London, 1997.

المؤلف

- نبيل عبد الفتاح.
ولد بالقاهرة : ١٩٥٢/٢/٢٤.
المؤهلات العلمية : ليسانس في الحقوق ١٩٧٤ - كلية الحقوق جامعة
القاهرة .
درجة الماجستير من جامعة للسوربون، باريس ١٩٨٤ - ١٩٨٥ .
المهنة :
١ - عمل بالمحاماة ٧٤ - ١٩٧٩ .
٢ - باحث بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ٧٩ - ٨٧ .
٣ - خبير بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام من ٨٧ - ٩٠ .
٤ - رئيس وحدة البحوث الاجتماعية والقانونية بمركز الدراسات السياسية
والاستراتيجية منذ عام ١٩٩٠ .
٥ - محرر مشارك في التقرير الاستراتيجي العربي الذي يصدره مركز
الأهرام من ١٩٧٧ حتى ١٩٩٤ .
٦ - رئيس تحرير كتيب مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية منذ
١٩٩٤ .
٧ - رئيس تحرير تقرير الحالة الدينية في مصر منذ عام ١٩٩٦ .
٨ - يكتب بانتظام بجريدة الأهرام ومجلة الأهرام العربي .

كتب للمؤلف :

أولاً: باللغة العربية :

- ١ - المصحف والمسيح : صراع الدين والدولة في مصر ، الناشر مكتبة
مديولي، القاهرة ١٩٨٤ .
٢ - خطاب الزمن الرمادي : رؤى في أزمة للثقافة المصرية .. الناشر يافا
للدراسات والنشر القاهرة ١٩٩٠ .
٣ - عقل الأزمة : تأملات نقدية في ثقافة العنف والغرائز والخيال المستور
دار سيشات للدراسات والنشر القاهرة ١٩٩٣ .

٤ - الوجه والقناع : الحركة الإسلامية والعنف والتطبيع دار سيئات للدراسات والنشر القاهرة ١٩٩٥.

٥- النص والرصاص : الإسلام السياسى والأقباط وأزمات الدولة الحديثة فى مصر - دار النهار اللبنانية - ديسمبر ١٩٩٧ .

٦- اليونوبيا والجحيم: قضايا الحداثة والعولمة فى مصر. المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، القاهرة، ٢٠٠١م.

كتب باللغة الإنجليزية :

- Nabil Abdel Fattah Vailed Violence, Dar Sechat, Cairo, 1994.

- Nabil Abdel Fattah, B. Botiveau: Politiques Legislatives: Egypte, Tunisie, Algerie, Maroc, CEDEJ, Le Cairo, 1994.

باللغة الفرنسية :

- Baudauin Dupret, Maurits Berger, Laila Zwaini: Legal Pluralism in the Arab World, CEDEJ, Kluwer Law International, Niasc, The Hauge, The Netherlands, 1999.

ثالثا : كتب بالاشتراك مع آخرين :

١- تاريخ مصر بين المنهج العلمى والصراع الحزبى ، د. أحمد عبد الله وآخرين ، دار شهدى للنشر ، القاهرة ١٩٨٨ .

٢- أزمة الخليج وتحديات الحاضر والمستقبل ، د . أحمد يوسف وآخرون اتحاد المحامين العرب ، القاهرة ١٩٩٠ .

٣- انهيار الاتحاد السوفيتى وتأثيراته على الوطن العربى، د. طه عبدالمعلم وآخرون مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام القاهرة ١٩٩٣ .

٤- ممنتقبل المنطقة العربية فى ضوء المتغيرات الإقليمية والدولية ، إشراف د . محمد صبحى عبد الحكيم ، وزارة الثقافة - الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة ١٩٩٣ .

- ٥- تقرير الحالة الدينية فى مصر ١٩٩٥، "رئيس التحرير وصاحب الفكرة"، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٩٦، ويصدر باللغة الإيطالية عن Fondazione Giovanni Agnelli.
- ٦- تقرير الحالة الدينية فى مصر ١٩٩٦، "رئيس التحرير وصاحب الفكرة"، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٩٧.

رابعاً : كتب تحت النشر :

- القضاء والسياسة فى مصر .

خامساً : مؤتمرات علمية :

شارك فى مؤتمرات علمية عديدة فى مصر، والأردن، وتونس، والجزائر، ولبنان، والنمسا، وفرنسا، وهولندا، والهند، وإيطاليا، والدنمارك، وقبرص، وإسبانيا، والمملكة المتحدة، والمغرب، وإندونيسيا وألمانيا، والنرويج، والسويد، وإيران.

الفهرس

١١	مقدمة
١٧	الباب الأول: الأكيان والمابعديات والنزاعات العولمية
٢١	مدخل:
٢٥	الفصل الأول: صدمة ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وما بعد: الخطابات، والمؤامرة، والولع بالاكْتفاء الذاتى
٥٥	الفصل الثانى: المابعديات والأديان الأسئلة غير المفكر فيها: تمرين نظري ابتدائى حول أسئلة وظواهر للفوضى، ومحاولة للعب والاستمتاع بها
٨١	الفصل الثالث: الدين وأدواره فى العلاقات وللزاعات للكونية الهويات المتصدعة والمعانى الغامضة رؤية أولية
١٠٧	الفصل الرابع: الدين والحوار فى القضاء المتوسطى
١٢٣	الفصل الخامس: الجماعات الإسلامية للرايكيالية وعولمة سياسات الأمن
١٤١	الباب الثانى: الإسلام وإشكاليات الحداثّة فى عالم متحول
١٤٥	مدخل:
١٤٩	الفصل الأول: الثورة والإسلام والتنمية : من الصراع السياسى إلى الإصلاح الدينى
١٧١	الفصل الثانى: المؤسسة الإعلامية والدينية والعنف السياسى الدينى: الإنتاج والوقاية والاحتواء تمرين فى الميامة العملية
١٩٩	الفصل الثالث: الحركة الإسلامية المصرية والديمقراطية الإشكاليات للفقهاء ، وروى الإصلاح
٢٢٧	الفصل الرابع: الإخوان المسلمون والانتخابات البرلمانية لعام ٢٠٠٠
٢٤٧	الفصل الخامس: الجمعيات الأهلية الإسلامية فى مصر
٢٦٣	الباب الثالث: أزمات الانتماء للقومى المصرى
٢٦٩	مدخل
٢٧٥	الفصل الأول: للثورة والوحدة الوطنية والشرعية السياسية والدين والأزمات

الفصل الثنائي: نمط العنف الجماهيري ذو الوجه الطائفي ملاحظات أولية حول

٢٨٥

حالة الكشف

٢٩٥

الفصل الثالث: الحالة الإثارية والوحدة الوطنية

٣١١

الفصل الرابع: أزمة إدارة الأزمة الطائفية

٣١٩

الفصل الخامس: أقباط المهجر نقد خطاب الأتباع والأساطير

الفصل السادس: المسيحيون العرب والحملة الغربية ضد الإسلام صورنا ومرايانا

٣٢٥

وشظايانا

الفصل السابع: ضمان حقوق الأقليات الدينية بين الثقافة الدينية السائدة ومتطلبات

٣٣٩

الدولة الحديثة

٣٥١

الباب الرابع: نحو إحياء وأصلاح علوم الدين

٣٥٩

مدخل

٣٦٣

الفصل الأول: الحاجة لإصلاح وإحياء علوم الدين

٤٢٧

الباب الخامس: محاولة في الإصلاح السياسي والقانوني

٤٣٣

مدخل

٤٣٧

الفصل الأول: الوعي القانوني وتنمية الثقافة السياسية في مصر

٤٥١

الباب السادس: لغة الذات ورؤى ومصالح الآخرين [ملاحق ووثائق]

٤٥٥

مدخل

٤٥٧

الفصل الأول: الجوع للمعنى فى سوق المعانى المستهلكة

٤٦٥

الفصل الثاني: إصلاح الخطاب الدينى

٤٧٣

الفصل الثالث: تجديد الخطاب الدينى أم سياسة للإصلاح الشامل؟

٤٨١

الفصل الرابع: الإسلام: حرية وحدانية: أسئلة حول تاريخ الأسئلة!

٤٨٧

الفصل الخامس: الإسلام حرية وحدانية: نهاية الإجابات القديمة!

٤٩٣

الفصل السادس: حوارات بين الأديان أم حوارات للحياة؟

٥٠٣

الفصل السابع: كتابة العنف!

٥١١

الفصل الثامن: تخصيصية أم ليبرالية؟ نكون أو لا نكون.. هذا هو

٥١٩

السؤال الآن!

٥١٩

الفصل التاسع: تمرين فى مديح التجديد السياسى

٥٢٧	الفصل العاشر: إصلاح السياسة قبل الأحزاب
٥٣٥	الفصل الحادى عشر: مآهات تشريعية
٥٤٣	الفصل الثانى عشر: فاعلية القانون: من سلطة التشريع إلى سلطة الفوضى
٥٥٥	الفصل الثالث عشر: خطاب الإصلاح السياسى بين المؤيدين والخصوم
٥٦٣	الفصل الرابع عشر: الإصلاح الديمقراطى والنظام الانتخابى
٥٧٣	الفصل الخامس عشر: ثقافة الانتخابات المصرية: أسواق العصبية والبلطجة وبيع وشراء الأصوات
٥٨٥	الفصل السادس عشر: التجديد السياسى المصرى مدخلا لإعادة التكييف
٥٩٥	الفصل السابع عشر: أزمة الدور المصرى فى الإقليم: الحرية والفاعلية
٦٠٧	الفصل الثامن عشر: سياسات الأمن فى العالم العربى: الحرية والتحديث
٦١٧	الفصل التاسع عشر: مستقبل الجماعات الإسلامية السياسية فى مصر: تمرين فى تحليل الغموض وعدم اليقين وتجلياتهما
٦٣١	ثانيا رؤى ومصالح الآخرين [وثائق]
٦٣٣	مبادرة الشراكة بين الولايات المتحدة والشرق الأوسط خطاب كولن باول فى مؤسسة التراث
٦٤٣	نحو مزيد من الديمقراطية فى العالم الإسلامى خطاب السفير ريتشارد هاس
٦٦١	اقتراح بوش إقامة منظمة تجارة حرة مع الشرق الأوسط خلال عشر سنوات
٦٦٩	قائمة عامة بالمراجع



وبعد أكثر من عشرة أعوام من عمر مكتبة الأسرة
نستطيع أن نؤكد أن جيلاً كاملاً من شباب مصر نشأ
على إصدارات هذه المكتبة التي قدمت خلال الأعوام
الماضية ذخائر الإبداع والمعرفة المصرية والعربية
والإنسانية النادرة وتقدم في عامها الحادى عشر
المزيد من الموسوعات الهامة إلى جانب روافد الإبداع
والفكر زادا معرفيا للأسرة المصرية وعلامة فارقة في
مسيرتها الحضارية .

سوزان م. د. ع

Bibliotheca Alexandrina



0659462

التفصيل

الهيئة المصرية العامة للكتاب

٥٠٠ قرش